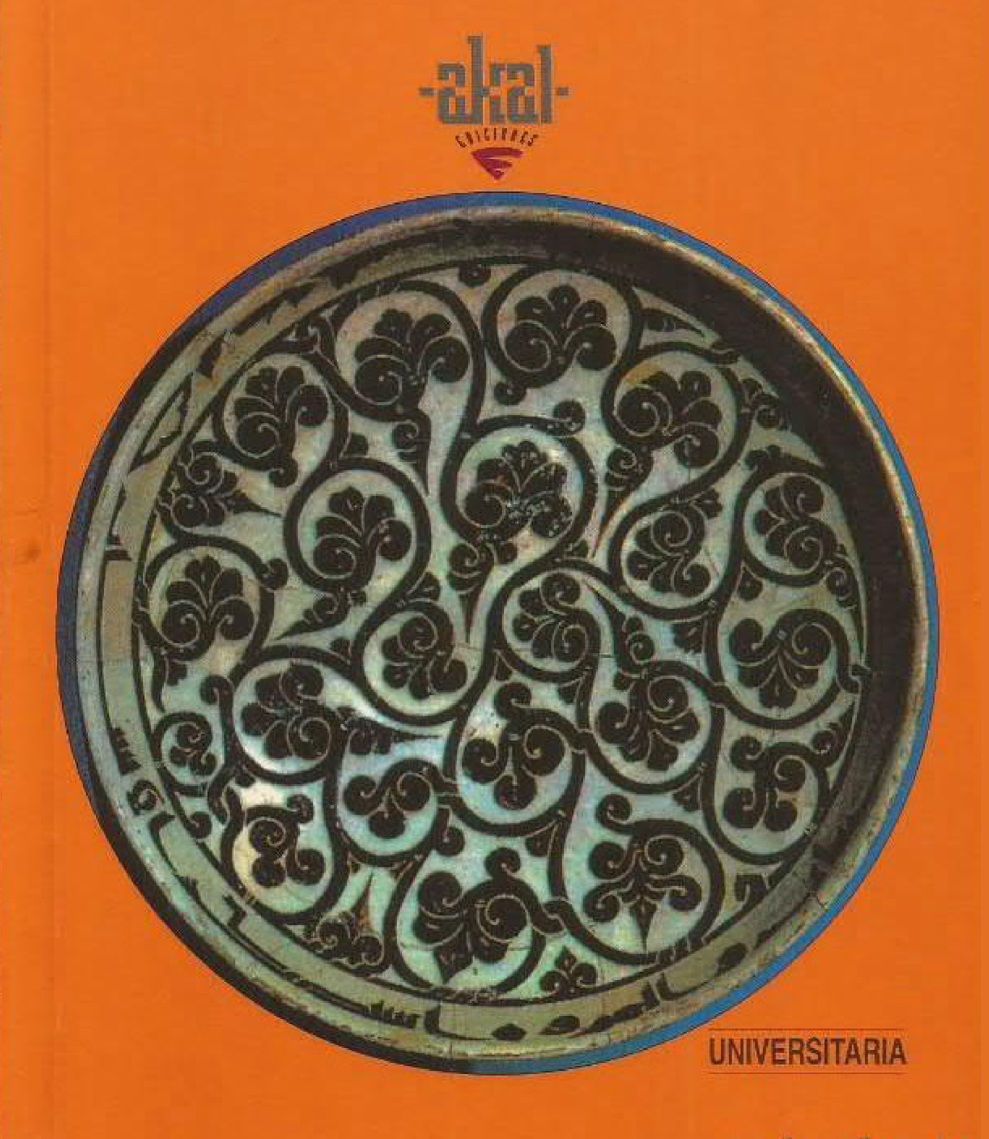
FELIPE MAÍLLO SALGADO

VOCABULARIO DE HISTORIA ÁRABE E ISLÁMICA

akal ediciones



UNIVERSITARIA

Maqueta: RAG

Los Berrocales del Jarama
Apdo. 400 - Torrejón de Ardoz
Tels. (91) 656 56 11 - 656 61 57
Fax: (91) 656 49 11
Madrid - España
ISBN: 84-460-0587-5
Depósito legal: M. 45.747-1996
Impreso en Grefol, S. A.
Móstoles (Madrid)

Bca.

FELIPE MAÍLLO SALGADO

VOCABULARIO DE HISTORIA ÁRABE E ISLÁMICA



A Ricardo Badalá y Saad Chedid, así como
a mi otro amigo el comandante Tadeo Pla
y a su tripulación argentina,
en recuerdo de aquellas horas
en las que pasamos por mares y continentes
sin agotar los temas de conversación.

فقل لمن يدعي في العلم فلسفة

حفظت شيئا وغابت عنك أشياء

*«Di a quien pretenda una ciencia enciclopédica:
Sabes algo, pero [muchas] cosas se te escapan.»*

(Abū Nuwās, poeta del s. IX*)*

NOTA LIMINAR

Hace algunos años elaboré de urgencia el *Vocabulario Básico de Historia del Islam*, que tuvo una buena acogida no sólo por parte de los universitarios, sino también por gentes alejadas de los estudios especializados. Considerando los cambios acaecidos en los últimos años por doquier, y en especial en el mundo islámico, decidí hacer una nueva versión, un nuevo libro, reescribiéndolo prácticamente en su totalidad.

Revisado seriamente el material que ya tenía, me vi obligado a rehacer y aumentar el contenido de la mayoría de las entradas, a fin de dar a la nueva obra mayor entidad, y tuve que añadir otras nuevas que se echaban en falta, con objeto de incluir y tratar también asuntos de acuciante actualidad, tanto árabes como islámicos.

Preparé asimismo unos apéndices que completan la información procurada en ciertos artículos. Entre ellos destaca el consagrado a las diversas iglesias orientales, dado que los cristianos de Oriente han contribuido en diferentes momentos considerablemente a la formación y al renuevo de la civilización árabo-islámica, a la vez que han sido elementos innovadores, desde antiguo hasta nuestro tiempo, para esa civilización.

He tenido muy en cuenta las acertadas observaciones que alumnos y colegas me han hecho, así como la lectura de algunos trabajos importantes que han aparecido durante estos años. Todo ello y mis propias reflexiones acerca de estos temas han posibilitado este vocabulario, que espero tenga al menos el éxito del primero.

Antes de terminar no está de más advertir a aquellos especialistas que tengan a bien consultar este repertorio, que habrán de perdonar ciertas insistencias, e incluso no pocas omisiones, en favor del lector no especializado.

Buenos Aires, agosto de 1996

INTRODUCCIÓN

Desde hace algunos años las circunstancias históricas han traído a primer plano de la actualidad el mundo islámico. Muchos europeos empiezan a descubrir ahora ese mundo, hasta hace poco sólo conocido en nuestras sociedades por raros estudiosos o por unos cuantos orientalistas. Sin embargo, el Islam ha sido y es una de las civilizaciones más importantes de la humanidad (junto con la Occidental y la Oriental), ha dado origen a una religión y a unos estados o imperios que, en diferentes épocas, han dominado gran parte del antiguo continente.

Además el islam es, de todas las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, la única que antes de la época moderna tuvo contacto (geográfico y humano) con todas las demás grandes tradiciones de pensamiento religioso: con el cristianismo, el judaísmo, el zoroastrismo, el hinduismo, el budismo, e incluso el taoísmo y confucionismo chinos; por ello, el islam tuvo enseguida una marcada vocación de ser religión y cultura de síntesis.

El islam se extendió más rápidamente que todas las demás religiones de las que existe registro histórico. Sólo un siglo después de su inicio en La Meca, la nueva religión dominaba hasta los Pirineos. Dado su carácter, el aspecto religioso estuvo acompañado generalmente de un aspecto político, ofensivo e imperialista hasta los tiempos modernos; defensivo y antiimperialista frente a los occidentales desde fines del siglo XIX.

De manera general la impronta del islam en la cultura de la humanidad es profunda, de manera particular esa impronta resulta aún más profunda en la cultura hispana; con todo, la historia oficial a menudo olvida esa incuestionable verdad y tiende a dejar en penumbra, cuando no en la más absoluta oscuridad, hechos que

han caracterizado nuestro pasado y han condicionado poderosamente nuestra personalidad colectiva y nuestra visión del mundo hasta el presente.

El hombre de la calle, poco o nada informado sobre el pasado árabo-islámico de su país, lo ignora todo o casi sobre el Islam, cuando en la actualidad la forma de sentir y de actuar de los musulmanes tiene enormes repercusiones a nivel mundial, toda vez que sobrepasan los 1.000 millones de personas —árabes más de 200—, constituyendo aproximadamente la quinta parte de la humanidad. No suele ser mejor la situación del estudiante de historia a este respecto, pues aunque conozca algunos hechos y le suenen ciertos nombres, tras esos datos dispares existen pocos conocimientos concretos acerca del tema. La ignorancia es aún mayor si se aborda la cuestión religiosa, entonces el desconocimiento es prácticamente total; y no podía ser de otro modo, cuando por una u otra causa (visión y práctica eurocentrista de la historia, atraso de la propia historiografía islámica moderna, desconocimiento o indiferencia del docente acerca del asunto...) durante los cursos a lo largo de la carrera se soslaya el hecho islámico casi de forma sistemática.

Es cierto que la lengua árabe es requisito básico y necesario para aquel que seriamente quiera dedicarse al estudio y a la investigación del mundo islámico, pero no es menos cierto que resultaría por demás incoherente pedir al estudiante de historia o al lector común que aprendiesen el árabe antes de interesarse por el mundo musulmán. Ahora bien, abordar el Islam en cualquiera de sus facetas exige al menos tener unos cuantos conceptos elementales medianamente claros, para no correr el riesgo de distorsionar o tergiversar lo que se lee o se escucha sobre el particular. El hecho islámico, no debe olvidarse, es el de una civilización que, siendo complementaria de la nuestra, es muy distinta. Se expresa en una lengua diferente, que traduce sistemas conceptuales y nociones particulares que no pueden recubrirse muchas veces total o exactamente con nuestros conceptos, basados en categorías de pensamiento y análisis occidentales; ya que se correría el riesgo, al ser aplicados a una sociedad formada bajo otras influencias y llevando un género de vida diferente, de caer en analogías engañosas y acientíficas. La lengua árabe ha sido fuertemente influenciada por conceptos anteislámicos e islámicos, en tanto que las lenguas europeas están profundamente impregnadas de conceptos greco-latinos, sobre los que se injertaron conceptos judeo-cristianos: lógicamente, sus referencias remiten a universos desemejantes.

Por eso la historia del Islam, que exige un considerable esfuer-

zo de captación, debe ser aprehendida con conceptos que le son propios, con la ayuda de un vocabulario específico; toda vez que las palabras, vehículos necesarios de los conceptos, son los instrumentos que permiten a los hombres tomar clara conciencia del universo (este término designa todo lo que existe y puede volverse objeto de conocimiento, comprendiendo a los hombres mismos y su propio pensamiento); pero si el verdadero sentido de las palabras se escapa, entonces surge una dificultad de captación que supone la subsecuente incomprensión o indiferencia ante un tema dado.

Para tratar de obviar este problema referido al Islam, y considerando que toda disciplina exige un vocabulario técnico, parecía oportuno emprender la elaboración de un repertorio que reuniese un material básico de términos —apuntando a unos centros de interés— relativos a nociones de variada índole, como son las categorías sociales, la tierra, la política, la religión, las costumbres, la técnica, la economía, el arte, etc. El trabajo se imponía además por una sugerencia.

En efecto, desde hacía cierto tiempo algunos alumnos y profesores de Historia Medieval de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Salamanca me habían señalado la conveniencia de disponer de un repertorio de esas características, tanto más cuanto que, en algunas ocasiones precedentes, ante sus preguntas relativas al mundo islámico yo había terminado recomendándoles consultar la Enciclopedia del Islam, sin tener en cuenta una serie de inconvenientes que ellos pronto me hicieron observar: 1) La no existencia de versión española de dicha enciclopedia era una dificultad mayor para algunos alumnos que no conocían los idiomas en los que aquélla se ha publicado y publica; 2) el sistema de transcripción utilizado en la enciclopedia, así como la ordenación de sus artículos, resultaba sumamente enrevesado para no iniciados; a consecuencia de ello, frecuentemente se hacía tarea ardua dar con un determinado artículo; 3) superados estos inconvenientes, los artículos hechos por especialistas y para especialistas resultaban demasiado prolijos y, por lo general, eran más de tipo analítico que sintético; 4) muchos de los términos buscados (referidos comúnmente a historia del Islam hispano) no figuraban en la enciclopedia o eran sumamente escuetos, y 5) las consultas resultaban baldías en numerosas ocasiones por todas las dificultades y carencias expuestas.

Comprendiendo que estas razones eran ciertas, emprendí la elaboración del *Vocabulario Básico de Historia del Islam*, que se dobla ahora con este *Vocabulario de Historia Árabe e Islámica*, que trata de abarcar más y mejor no sólo lo islámico, sino también lo árabe, atendiendo sobre todo a la época medieval y poniendo especial én-

fasis en ciertas realidades históricas acaecidas en al-Andalus (así como la extensión de sus efectos por los estados cristianos peninsulares). Esto en aras de la coherencia, habida cuenta que el período más brillante y fecundo del Islam y el de su mayor tiempo histórico se desarrolla dentro de lo que la historiografía occidental llama medievo; mas no por ello han dejado de consignarse términos que remiten a época moderna o contemporánea.

La confección del vocabulario, no obstante, ofrecía dificultades. ¿Qué era mejor?, ¿seleccionar unas pocas palabras claves para explicar más de mil cuatrocientos años de historia, o convenía elaborar un vocabulario nutrido que, resultando perfectamente inteligible para los no especialistas, facilitase la tarea del estudiante? Inclinándonos por esta última opción, y teniendo presente el desconocimiento que reina sobre el tema, nos planteamos un amplio vocabulario ante todo de naturaleza pedagógica.

Otra dificultad que enseguida asomó fue el criterio de selección de palabras. Intentando escapar de la arbitrariedad que supone toda elección, nos atuvimos a tres principios: 1) las transliteraciones de palabras o expresiones árabes que aparecen más frecuentemente en los libros de historia *(ŷizya, jarāŷ, dār al-Islām...)* serían recogidas; 2) la experiencia docente de varios profesores y la mía propia señaló otro grupo de palabras que, pese a formar parte de nuestro vocabulario actual, guardaban estrecha relación con cosas, hechos y prácticas que han tenido o tienen gran importancia en la vida de las sociedades islámicas *(papel, esclavitud, fundamentalismo...)*, por ello también se resolvió consignarlas; y 3) ciertos nombres geográficos usuales *(Al-Andalus, Ifrīqiya, Tudmīr...)*, y una serie de gentilicios o derivados de nombres comunes o propios esenciales *(beréberes, almorávides, abasíes, árabes...)*, cuya inclusión se hacía indispensable por su propia naturaleza, fueron asimismo registrados. De ese modo se ha intentado proporcionar un amplio repertorio de los grandes conceptos de la historia del Islam en todas sus dimensiones.

Evidentemente siempre se echará en falta alguna palabra «importante», por más que algunos artículos proporcionen explicación de términos que no se hallan en las diversas entradas que conforman el vocabulario.

También se impuso la necesidad de determinar la extensión de los artículos; mas siendo el objetivo último del vocabulario definir, explicar y aclarar de forma compendiosa, sin pecar de inexactitud, las ideas o los conceptos que vehiculan los vocablos seleccionados, la amplitud variable de los artículos se hizo inexcusable.

Hay palabras que requieren una explicación sustancial por tener un significado cambiante según el espacio y el tiempo *(adalid, al-*

mocadén, almogávar...), otras veces ha convenido aclarar una terminología a menudo mal comprendida y tanto más equívoca cuanto que recubre los mismos referentes *(mudéjar, moro, morisco)*, generalmente se trata de palabras que hacen referencia a ciertas categorías socio-profesionales o étnico-religiosas, las cuales, por su importancia en la sociedad guerrera del medievo peninsular o por sus especiales características, han sido tratadas de forma extensa. Otros términos, por el contrario, se dejan definir en unas pocas líneas.

Conviene, no obstante, advertir a aquellos que se empeñan en examinar la historia del Islam valiéndose de categorizaciones propias de la historiografía occidental, que deben tener en cuenta este dato de cardinal importancia: El mundo islámico, sobre todo el de los primeros siglos medievales, se ha definido, más que por una comunidad de estructura económica, social o técnica, por el predominio absoluto de un sistema de valores, de un modelo político y cultural basado en la religión; de ahí que todos los actos realizados por el musulmán en su vida cotidiana, individual y social, tengan una significación religiosa, incluso los más profanos; por cuanto todo acto efectuado por el hombre debe corresponder exactamente con el designio de Dios, explícita o implícitamente expresado en la ley. No habiendo, pues, en el islam acto humano que sea religiosamente indiferente (de hecho, no existe ningún término en el árabe clásico —o en el persa medio— que sea exactamente sinónimo de palabras como «secularizar, secularización, secularizado...»), las dos claves más adecuadas a nivel de explicación en ciertas entradas se han de hallar forzosamente en la filología y en la exégesis.

En el vocabulario se incluyen buen número de mis propias investigaciones (por no dar más que un ejemplo, sirvan las entradas de la letra E, de las que todas, excepto una, son resúmenes de trabajos míos anteriormente publicados); aun así, mi deuda con muchos colegas arabistas (historiadores, islamólogos, juristas...) es grande, y más de uno se reconocerá en algún artículo; no se podía recargar, empero, con excesivos nombres y obras lo que no pretende ser más que un vocabulario aclaratorio y explicativo de un cierto número de palabras y no una monografía atiborrada de erudición. Que todos encuentren aquí la expresión de mi reconocimiento.

En cuanto a los que me sugirieron este trabajo, a los que encontraron conveniente su elaboración y me estimularon, mi mejor forma de darles las gracias es el haberles querido prestar este pequeño servicio; si les resulta útil me consideraré de sobra retribuido, porque, en definitiva, el uso y la consulta de este libro es la mejor recompensa para quien dedica su vida a investigar, estudiar y propagar las esencias árabo-islámicas de nuestra cultura.

OBSERVACIONES GENERALES

El sistema de transliteración utilizado para las palabras árabes sigue las normas establecidas por la escuela de arabistas españoles, según la cual el alifato arábigo se transcribe:
' b t ṯ ŷ ḥ j d ḏ r z s š ṣ ḍ ṭ ẓ ' g f q k l m n h w y siendo las vocales breves a, i, u y las largas ā, ī, ū.

En cuanto a la pronunciación de los nombres así transcritos, debe tenerse en cuenta que la ṯ equivale a nuestra z, la ŷ a la j francesa, la z a la z francesa, la š a la ch francesa y la h a la h inglesa aproximadamente, la ll se lee doble l y las letras que llevan un punto debajo indican fonemas enfáticos.

Respecto a las palabras turcas, los únicos caracteres que difieren o tienen una equivalencia fonética desemejante con relación a los españoles son:
c = j francesa, ç = ch española, ş = ch francesa, g = gutural muy suave, h = se aspira como una j suave.

Las vocales son: a, e, i, o, ö (oe), u, ü (u francesa).

En relación con las fechas, casi de forma sistemática se da la correspondiente a la era islámica seguida de la equivalente data cristiana.

También escribimos, para establecer la diferencia, *Islam* con mayúscula cuando nos referimos a la entidad cultural y política, e *islam* con minúscula cuando se hace referencia a la religión.

Por lo que se refiere a abreviaturas, solamente aparecen como tales: *v.* = véase, *v. gr.* = verbigracia, *pl.* = plural, *c.* = capital, *m.* = muerto.

Empleamos, en fin, el sufijo castellano -í (que por ser arabismo morfológico resulta equivalente perfecto) en gentilicios y otros derivados de nombres árabes propios o comunes del tipo *abasí, šī'í, sunní...*, que, normalmente, por ignorancia o incuria, en nuestros días, aparecen escritos en libros y periódicos –o son pronunciados en los medios de comunicación radio-televisivos calcados del francés– como *abasida, chiita, sunnita...*

VOCABULARIO

A

Abadíes (v. **ʿAbbādíes**).

ʿAbbādíes (= Banū ʿAbbād), Abadíes. Dinastía de origen yemení que reinó durante la mayor parte del siglo V/XI (414/1023-484/1091) sobre el sudoeste de al-Andalus, teniendo Sevilla por capital. Pese a los excesos y crueldades de sus príncipes, fue la dinastía más egregia del período de los reinos de taifas; las letras y las artes brillaron en su corte con más fuerza que en cualquier otro sitio de la Península durante esa época, y, políticamente, fue campeona del partido árabo-andalusí contra beréberes y esclavones *(saqāliba)*. Los almorávides terminarían finalmente con la dinastía.

La secuencia dinástica de sus soberanos sería:

1. Abū l-Qāsim Muḥammad b. Ismāʿīl, b. ʿAbbād (413/1023-433/1042).
2. Abū ʿAmr ʿAbbād b. Muḥammad b. ʿAbbād al-Muʿtaḍid (433/1042-461/1068-69).
3. Abū l-Qāsim Muḥammad b. ʿAbbād b. Muʿtamid (461/1068-69-484/1091).

Abasíes (v. **ʿAbbāsíes**).

ʿAbbāsíes (= Banū l-ʿAbbād), Abasíes. Dinastía califal del Islam que reinó en Iraq desde 132/750 a 656/1258, año de la toma de Bagdad por los mongoles. El derrocamiento de los omeyas por los abasíes dio lugar a algo más que la simple sustitución de una dinastía árabe por otra también árabe, con la nueva dinastía ascendieron a los órganos de poder elementos musulmanes no árabes; así, frente al monopolio arábigo de los omeyas, se inauguró la participación universal de las poblaciones convertidas al islam.

Ello trajo unos cambios emparejados que originarían una acelerada evolución social, transformándose la administración y la vida urbana, lo cual se convirtió en la característica esencial del período, teniendo como corolario un inusitado desarrollo del comercio y un espectacular auge intelectual verdaderamente original.

Se logró entonces la asimilación de todos los miembros de la comunidad musulmana, creándose así una sociedad islámica; pero no se consiguió establecer una institución política apropiada para gobernar la nueva sociedad, siendo ello un fracaso que obstaculizó su estabilidad.

La carencia de instituciones políticas adecuadas para el gobierno del imperio; la más inadecuada organización de las fuerzas armadas para su defensa; los problemas económicos de un bloque de piezas mal trabadas entre sí –cuya zona central disfrutaba de todas las ventajas, mientras las periféricas hacían todos los sacrificios– generarían graves trastornos. El gobierno central abasí en realidad se comportaba como una potencia colonial, cuyo único objetivo era la explotación del imperio, sin parar mientes a los intereses de los sujetos. Su injusto sistema tributario, en el que pagaban más las comunidades rurales que las ciudades, y la desmedida centralización en detrimento de los intereses regionales, entre otras cosas, daría lugar a rebeliones sucesivas y a la fragmentación del imperio.

Durante el lapso temporal que abarca la dinastía, el poder de sus diversos representantes fue variable. Residentes siempre en Iraq, del que habían hecho la provincia central de su imperio, los califas abasíes vieron su autoridad real reducirse poco a poco: por un lado, fueron concediendo (o reconociendo) relativa independencia a ciertos gobernadores de provincia (Aglabíes, Ṭāhiríes, Ṣaffāríes, Sāmāníes, Ṭūlūníes, Ijšidíes); por otro, asistían impotentes a la secesión de otras provincias o regiones (al-Andalus, Magreb, Irán gaznawí, Egipto fāṭimí...) Finalmente, a partir del siglo IV/X, abandonaron sus más esenciales prerrogativas a los emires būyíes y, posteriormente, a los sultanes silŷuqíes; no obstante, cuando éstos se debilitaron en el siglo XII, dióse un renuevo abasí (sobre todo con el califa an-Nāṣir, 575/1180-622/1225) que se vería truncado por el cataclismo mongol, exterminador de la dinastía iraquí. Aun así, los califas abasíes –una rama colateral de aquéllos de Bagdad– se perpetuarían en Egipto hasta el siglo XVI como meras figuras decorativas del régimen de los mamelucos (v. *Apéndice V*).

ʿAbd. Esclavo. En la historiografía árabe se emplean diferentes palabras para referirse al esclavo, las que aparecen con mayor frecuencia en los textos son, además de *raqīq* –esclavo propiamente

dicho–, ciertos vocablos que hacen referencia a algo más que a «esclavo». Así, *'abd*, ser humano, siervo; *fatà*, joven, paje, valiente, eunuco; *gulām*, sirviente personal, aprendiz, joven; *jādim*, sirviente, eunuco; *mamlūk*, poseído; *waṣīf*, sirviente (e incluso *mawlà*, cliente). Se puede decir que estos términos en las cuatro primeras centurias fueron intercambiables; poco a poco, empero, fueron adquiriendo un sentido especializado. El ejemplo mejor conocido y el más importante fue la distinción que se estableció, durante las edades medias hasta época contemporánea, entre dos de estos términos: *'abd* y *mamlūk*.

Efectivamente, *'abd* se especializaría para denominar al esclavo negro (plural: *'abīd*), a fin de diferenciarlo del esclavo blanco, significación ésta recubierta por el término *(mamlūk)*.

La palabra *'abd* significaba también «siervo», y de ahí siervo o servidor de Dios (en esta acepción el plural usual es *'ibād*). (v. *Esclavo*, *Fatà* y *Mameluco*).

'Abd al-wādíes (= **Banū 'Abd al-Wād**, o **Zayyāníes** = **Banū Zayyān**). Dinastía beréber de tronco *zanāta* o ceneta que desde la primera mitad del siglo VII/XIII a mediados del X/XVI tuvo por capital la ciudad de Tremecén (en la actual Argelia occidental) y extendió su poder por el Magreb central.

Basándose en una política tradicional de alianzas con el emir de Granada y el rey de Castilla, los miembros de la dinastía pudieron con diversa fortuna contrarrestar la acción de los marīníes o benimerines de Marruecos, enemigo común de los tres aliados, según los tiempos.

El dominio de los 'abd al-wādíes, codiciado por vecinos más poderosos, sería finalmente sometido, en el siglo XVI, por los españoles de Orán y por los *sa'díes* de Marrākuš, hasta que los turcos acabaran con el reino hacia el 957/1550.

Ablución (v. **Gusl** y **Wuḍū'**).

Aceifa (< **aṣ-ṣā'ifa**). Desde la alta Edad Media, expedición militar, generalmente anual, que los musulmanes de al-Andalus realizaban por lo regular en el período estival contra tierras cristianas. Con esto lo que se perseguía esencialmente era neutralizar focos de presión sobre las fronteras musulmanas, eliminando núcleos de actividad militar y repoblación –potenciales puntos de partida para organizar acciones posteriores contra el territorio islámico– aventando a sus habitantes, aniquilándolos o cautivándolos; para lo cual se imponía el desmantelamiento de fortalezas, la destrucción de aldeas y la tala de campos. Tácticamente la destrucción de cosechas

impedía a los cristianos preparar ataques al año siguiente, y al arrasar fortalezas se dejaba inerme a toda la zona a merced de ulteriores cabalgadas de castigo.

Con ello se conseguía además que la supremacía musulmana fuese universalmente admitida durante el resto del año en una zona dada. El botín solía ser por lo general motivo secundario.

Adab. El valor semántico de esta palabra ha fluctuado en el transcurso de los siglos, en su dimensión ético-social en la Edad Media equivaldría a la *urbanitas* latina, esto es, «cortesía», «urbanidad», «buenos modales»; posteriormente se le agregó un componente intelectual que se define con la voz latina *humanitas*, o sea, el término remitiría al conjunto de conocimientos que se incluyen bajo la denominación de *humanidades*. En época abasí restringió su área semántica, tomando el sentido específico de «cultura general necesaria» para desempeñar ciertos oficios o ciertas funciones superiores (propias de los secretarios, visires, etc.).

La palabra, en suma, tendría un significado cambiante o diferente según las épocas. Las principales acepciones serían: «reglas de los buenos usos sociales», «cultura general» y, modernamente, «literatura» propiamente dicha. (Esta última acepción se acuerda con la etimología en la medida en que toda creación literariamente válida es cultura auténtica, portadora de humanismo.)

Como género literario, el *adab* domina de forma aplastante la prosa árabe clásica, su propuesta es instruir divirtiendo, tocando todos los temas, hablando de todo sin insistir o profundizar en nada, huyendo de la especialización, es la especulación pura. Su objetivo es dar amplios conocimientos más que ciencia. En definitiva, toda obra de *adab*, en mayor o menor medida, es una obra cultural general de naturaleza enciclopédica.

Yāqūt, en el siglo VII/XIII, dice: «La diferencia del *adīb* (escritor de *adab*) con respecto al *'ālim* (sabio) es que, mientras el primero toma la mejor parte de cada cosa y hace un conjunto, el segundo se propone conocer tan sólo una parte de la ciencia.» O sea, el *adīb* sería el hombre cultivado y el *'ālim*, el sabio especializado.

Durante siglos la inexistencia de una enseñanza oficial organizada dejaba a cada uno formarse a su manera o a su antojo, hasta la fundación de la *madrasa*, normalizadora de «cultura». A partir de ese momento el desarrollo consagrado al *adab* del hombre cultivado es perfectamente artificial y destinado a justificar la empresa del escritor que se permite abordar temas fuera de la religión.

Adalid (< **ad-dalīl**, guía, conductor). Entre los musulmanes, personaje que tenía la función de guía de ejércitos; sirviendo de

explorador, batidor y rastreador, se ocupaba de obtener noticias seguras acerca de las características del territorio, de las defensas de las ciudades y de los movimientos de las tropas enemigas, generalmente mediante la captura de naturales del país. Según el granadino Ibn Huḏayl (s. VII/XIV), los adalides debían ser necesariamente musulmanes, recibían un trato distinguido y estaban muy bien pagados.

Entre los cristianos (que prestaron la palabra del árabe y la función socio-profesional a que remitía) era un personaje que en plena Edad Media desempeñaba los siguientes cometidos: 1) guiaba la hueste o cabalgada real; 2) mandaba almogávares y peones; 3) cuidaba de la vigilancia de la cabalgada, para no ser sorprendido por el enemigo, nombrando para ello atalayas y escuchas, y 4) podía hacer almocadén (jefe de tropa de a pie) a un simple peón.

Las competencias del adalid eran mucho mayores si éste, en vez de servir en el ejército real, era solicitado para conducir las cabalgadas que, en provecho propio, realizaban los particulares. Sus atribuciones entonces eran: 1) la dirección técnico-militar de la cabalgada; 2) servir de juez o de árbitro en las discordias que pudiesen suscitarse; 3) cuidar de la vigilancia de la cabalgada, nombrando atalayas y escuchas; 4) enviar algaras a correr el país enemigo y tender celadas, y 5) hacer el reparto del botín obtenido una vez finalizada la cabalgada.

Los concejos de frontera solían tener entre sus *portiellos* o cargos el de adalid, a fin de tener guía para la hueste concejil; pero las prerrogativas y funciones de dicho *aportellado* se veían muy reducidas, ya que el mando supremo le correspondía al representante real o al juez del concejo.

El adalid de cualquier manera estaba muy bien retribuido, dado que percibía derechos y participaciones de carácter extraordinario en los botines. Si, por ejemplo, conseguía tomar con una partida de hombres una fortaleza o villa murada, recibía en recompensa la casa que él eligiese con todo lo que se hallase dentro de ella, si el adalid era cristiano; puesto que si era moro, éste obtenía, además de eso, la libertad de todos sus familiares avecindados o residentes en el lugar.

El adalid, por razones obvias, durante la cabalgada era de hecho inviolable, y si alguien se atrevía a venir en armas contra su parecer, opinión o veredicto con objeto de herirle o matarle, el culpable estaba sujeto a la pena capital si llevaba a cabo su designio; toda vez que su muerte podía significar la derrota, el cautiverio o exterminio de los miembros de la cabalgada, abandonada a ella misma sin guía en territorio enemigo.

En la baja Edad Media los adalides ya no tienen tantas prerrogativas, sus competencias oscilan entre su primitiva función de guías y rastreadores y la de asesorar al rey o señor a quien sirven, formando un consejo de adalides que, a modo de estado mayor, se ocupa de cuestiones de estrategia y logística.

Hay, por otra parte, distintos tipos de adalides: los comarcales fronterizos, y en cierto modo independientes, que perpetuaban el adalid antiguo; y los que, encuadrados en el ejército real, desempeñaban ese cargo militar cada vez más relevante. Dicho cargo, además, iba siendo acaparado por cristianos viejos. Esta dualidad se mantuvo hasta la conquista del reino de Granada, a partir de entonces sólo persistirán los adalides en los presidios del norte de África (y también en América) hasta los albores del siglo XVIII.

Aḏān. Llamada a oración (que el almuédano o muecín realiza desde lo alto del alminar). Esta llamada entre los musulmanes ortodoxos o *sunníes* consta de siete fórmulas: 1) *Allāhu akbar:* «Allāh es más grande»; 2) *ašhadu an lā ilāha illā llāh:* «testifico que no hay dios sino Allāh»; 3) *ašhadu anna Muḥammadan rasūl Allāh:* «testifico que Muḥammad es el enviado de Allāh»; 4) *ḥayya 'alà ṣ-salāt*: «venid al azalá»; 5) *ḥayya 'alà l-falāḥ:* «Venid a la felicidad» (o «salvación»); 6) *lā ilāha illā llāh:* «no hay dios sino Allàh». En la llamada a oración del amanecer difiere la fórmula quinta, que es como sigue: *aṣ-ṣalātu jayrun min an-nawm:* «la oración es mejor que el sueño».

Todas estas fórmulas entre los mālikíes se repiten dos veces seguidas, excepto la última, que se pronuncia solamente una.

Los šī'íes añaden, por su parte, una fórmula más entre la quinta y la sexta: *«ḥayya 'alà jayr al-'amal»:* «Venid a la mejor de las obras», que se repite dos veces; al igual que la fórmula *ašhadu anna 'Alīyan walī Allāh:* «testifico que 'Alī es el amigo de Allāh», repetida dos veces tras la profesión de fe (v. *Muecín*, *Oración Ritual*, *Šahāda*).

Adulterio (v. **Zinā'**).

Afṭasíes (= Banū l-Afṭas). Dinastía hispano-musulmana del siglo V/XI que, en la época de los reinos de taifas, dominó un amplio territorio situado en la parte occidental de al-Andalus; tenía por capital Badajoz, que lo había sido ya de la Marca Inferior *(aṯ-ṯagr al-adnà)*. El reino así configurado, sometido a las asechanzas y presiones de castellanos por el Norte y de los almorávides por el Sur, dejaría de existir, y con él su dinastía, en el año 478/1095, cuando los almorávides se hicieron con el poder en al-Andalus.

La secuencia dinástica de los Banū Afṭas es como sigue:

1. Abd Allāh b. Muḥammad b. al-Afṭas al-Manṣūr (413/1022-437/1045).
2. Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Muẓaffar (437/1045-460/1068).
3. Yaḥyà b. Muḥammad (460/1068).
4. ʿUmar b. Muḥammad al-Mutawwakil (460/1068-487/1094-95).

Aglablíes (= Banū l- Aglab). Dinastía de gobernadores autónomos que reinó en Ifrīqiya, bajo la autoridad nominal de los califas abasíes. a los que enviaban un tributo anual, desde 184/800 hasta 296/909, y cuya capital fue al-Qayrawān. Sus dinastas conquistarían la totalidad de Sicilia en 264/878, arrebatándosela a los bizantinos, así como la isla de Malta, tomada en época anterior; cosa que les aseguraría la supremacía marítima del Mediterráneo central. El último soberano aglabí fue desposeído de sus dominios por los fāṭimíes.

Ahl al-Bayt (v. **Šarīf**).

Ahl aḏ-ḏimma (= **ḏimmíes**). Gente protegida (protegidos). Aquellos que, sin ser musulmanes, vivían sometidos a éstos en países del Islam pagándoles tributo, y quedando sus tierras sujetas a impuesto; a cambio de ello no podían ser esclavizados o, en teoría, maltratados y podían conservar su religión y sus costumbres (v. *Ahl al-kitāb*, *Ḏimma*, *Ṣulḥ*).

Ahl al-kitāb. Gentes del libro, judíos, sabeos y cristianos, creyentes en un solo Dios y poseedores de libros revelados (la Torah, el Salterio, el Evangelio); después, a medida que las conquistas fueron extendiéndose, se agrupó bajo esta denominación también a los sabeos de Ḥarrān (y no únicamente a los mandeos), a los mazdeístas y, a veces, a los hinduistas e incluso a los budistas.

Los musulmanes contemplan a los no musulmanes de dos maneras: desde el punto de vista teológico, los ve como monoteístas o politeístas; desde la perspectiva política, diferencia los que viven dentro del territorio islámico *(ḏimmíes)* de los que viven fuera de él *(ḥarbíes)*. El islam no otorga la igualdad a los monoteístas no musulmanes (a los *ḏimmíes*) que viven en el territorio islámico, o sea, a «las gentes del libro», ni lo pretende, ya que será una incongruencia no diferenciar fieles de infieles, de ahí que la tolerancia musulmana sea una tolerancia entendida como ausencia de persecución que mantiene la discriminación de cristianos y judíos, etc., en situación de inferioridad dentro de la sociedad islámica.

Las Gentes del libro, en tanto que comunidad constituida *(milla)*, tenían derecho a practicar su religión, a administrarse según su propia legislación y a ser juzgados por sus propios tribunales. Protegidos ellos como sus bienes por el estado islámico, pertenecían a un orden social inferior, aunque fuesen de la misma raza y de la misma lengua que los muslimes, gozando de un «estatuto de protección» o *ḏimma* (v. *Sabeos*, *Ḏimma*).

Āl. Clan, grupo genealógico entre la familia *(alil, ʿā'ila)* y la tribu *(ḥayy, qabīla)*. En el siglo II/VIII, cuando Abū Muslim, instaurador del régimen abasí, toma el título de *Amīr Āl Muḥammad*, o sea, Príncipe de la Familia de Muḥammad, el término tiene dicho sentido.

Posteriormente la palabra ampliaría su área semántica y designaría la dinastía de un soberano. Así, por ejemplo, *āl ʿUṯmān* viene a ser la dinastía otomana.

Ālaba wa-l-Qilaʿ. Álava y los Castillos. Expresión geográfica que designaba, en los siglos II/VIII y III/IX, en las crónicas árabes, dos regiones específicas: Ālaba, situada al otro lado de la orilla izquierda del alto valle del Ebro y separada del mar por las regiones navarras de Guipúzcoa y Vizcaya, confinaba al oeste con los territorios de al-Qilaʿ, los Castillos, esto es, la primigenia Castilla la Vieja, que se extendía, a su vez, desde la orilla izquierda del Ebro a la altura del desfiladero de Pancorbo, hasta muy cerca, por el sur, de Santander. Estas dos regiones eran las más expuestas de todo el territorio cristiano hispano a las aceifas que los emires y califas cordobeses enviaban con regularidad (v. *Aceifa*).

ʿAlawís (**ʿAlawíes** o **Filalíes**). Dinastía de jerifes de rama *ḥasaní* (de Ḥasan, hijo de ʿAlí y nieto del Profeta) establecidos desde antiguo en la región de Tafilālt, donde, aprovechándose de la decadencia de los jerifes *saʿdíes*, se fueron fortaleciendo hasta alzarse con el poder sobre el territorio marroquí hacia 1075/1664, una vez que Muley ar-Rašīd se hubo apoderado de Fez.

Sucedido por su hermano Ismāʿīl en 1083/1672, éste lograría vencer a sus competidores merced a las milicias de esclavos negros *(ʿAbīd al-Bawājir)* por él creadas; reprimiría a las tribus beréberes erigiendo alcazabas en puntos estratégicos y dotándolas de guarniciones bien pertrechadas, a la vez que hacía de Miknās (Mequinez) su capital y la de sus pretorianos. Seguidamente, asegurando su poder, se volvería contra los portugueses y españoles, logrando expulsar a los primeros del territorio marroquí y desalojando a los

segundos de sus posesiones costeras, excepto de Ceuta y Melilla. A su muerte, en 1140/1727, sobrevendría un período de anarquía que duraría hasta la segunda mitad del siglo XVIII, anarquía que los *'Abīd al-Bawājir* fomentarían prestando su ayuda a diferentes pretendientes al trono.

Con los sultanes posteriores la administración y el gobierno se redujo a utilizar los servicios de las tribus amigas, establecidas en el territorio llamado *bilād al-majzan*, a fin de obtener de las tribus insumisas, que habitaban en territorios no controlados por el gobierno, *bilād as-sayba*, los tributos debidos. Durante todo el siglo XIX Marruecos, que fue una tierra cerrada para los extranjeros en ese período (existiendo la prohibición para los marroquíes de salir del país), redujo al mínimo las relaciones con los países europeos. Mas el desorden interno y las dos desastrosas guerras contra los franceses en 1260/1844 –ya establecidos en Argelia– y contra los españoles en 1277/1859-60, y las indemnizaciones que hubo de pagar tras su derrota, llevaron a recurrir a préstamos a Europa, abriendo así la puerta a la injerencia extranjera.

En 1912 Francia proclamó el protectorado, dejando como zona de influencia española el norte del país. Las dos potencias colonialistas deberían mantener veinte años de luchas para ocupar y administrar efectivamente el país. Finalmente, en 1375/1956, Marruecos volvió a ser nación independiente regida por monarcas alawíes (v. *Majzan*).

'Alawíes (v. **Nuṣayríes**).

Alcaicería (< al-qaysāriyya), del griego *kaisáreia*, «imperial», abreviatura de «mercado imperial». Tipo de mercado inicialmente cubierto y cerrado, con sólidas puertas y un patio central, alrededor del cual se abrían tiendas, talleres y depósitos de mercancías y, a menudo, habitaciones para los mercaderes, destinado a la venta de paños u otros productos de lujo: telas de toda especie, pieles, alfombras, tapices y orfebrería.

La alcaicería se distinguía generalmente del *sūq* (zoco, mercado) por su mayor amplitud, podía tener varias galerías, mientras que el *sūq* comportaba tan sólo una.

Alcazaba (< al-qaṣaba). Fortaleza, ciudadela. Una alcazaba es, en suma, una ciudadela que, unida o no a los muros de una ciudad, queda suficientemente independiente como para constituir un reducto capaz de continuar la resistencia, incluso después de la caída de la ciudad en manos del enemigo. Podía igualmente servir de re-

fugio al gobernador de la ciudad si la población se rebelaba contra su autoridad o contra la del soberano a quien servía.

Por motivos estratégicos obvios, las alcazabas dominan desde una colina o montaña la ciudad adyacente (tal es el caso de las alcazabas de Almería, Málaga, Granada, etc.); a veces, en la llanura, defienden una encrucijada de caminos o el paso vadeable de un río (ejemplo de ello la alcazaba de Mérida).

Alcázar (v. **Qaṣr**).

Aleyas (< **al-āya**, la señal, el signo, el milagro). Párrafos o versículos de desigual longitud que conforman las suras o los capítulos del Corán, su número sobrepasa las 6.230, tanto si se acepta la lectura de los baṣríes (ed. Flügel) como la de los kūfíes (ed. Fu'ād), y son por sí mismos «signos de Dios» *(āyāt Allāh)* para los musulmanes (v. *Qur'ān*, *Sūra*).

Alfaqueque (< **al-fakkāk**, el redentor de cautivos). En las *Siete Partidas* (II, 30.1-3) los alhaqueques o alfaqueques eran hombres de honestidad probada que, conociendo la lengua árabe, negociaban los rescates de los cautivos.

Desde al menos el siglo XIII existió en Castilla la institución de la alfaquequería que se inspiraba en la institución hispano-arábiga, existente desde época califal. Consecuentemente, en la Edad Media hubo en la Península alfaqueques en los dos dominios, en el cristiano y en el islámico, ya que las condiciones de relación entre el Islam y la Cristiandad daban lugar a la aparición de esta institución.

El alfaqueque tenía como misión el trato y contrato que permitía el rescate o canje de cautivos y su conducción a lugar seguro, aparte de ocuparse de la recuperación de los bienes robados. En virtud de esto percibía indemnizaciones variables que, por lo regular, estaban en relación con el precio del rescate.

Los alfaqueques, para llevar a cabo su cometido, debían poseer, además de honorabilidad, una situación económica desahogada que les salvaguardase de cualquier posible corrupción. Estos mediadores legales, reconocidos a ambos lados de la frontera hispano-musulmana, efectuaban entrevistas con sus homólogos musulmanes o cristianos, a fin de fijar el rescate y la liberación de cautivos en uno y en otro lado de la frontera. Del lado cristiano, los alfaqueques en los siglos XIV y XV eran generalmente moros tornadizos, mudéjares, elches, cristianos algarabiados e incluso judíos, sujetos todos bilingües. Ello nos prueba que las disposiciones teóricas de las *Partidas*, vedando este oficio a dichos sujetos, no se seguían o se habían flexibilizado.

El oficio de alfaqueque, sin duda tan antiguo como la frontera con el Islam, fue objeto de mediatización por parte de la monarquía castellana, que crearía en la segunda mitad del siglo XIV el cargo de *alfaqueque mayor*, una vez que la frontera se hubo estabilizado con el reino de Granada y los soberanos se esforzaban por acabar con los privilegios y particularidades locales.

En efecto, la institución de la *alfaquequería mayor* de Castilla estaba dirigida contra los alfaqueques concejiles y contra los particulares que desempeñaban esas funciones por su cuenta y riesgo. En Castilla, pues, en la baja Edad Media existían cuatro clases de alfaqueques. El *alfaqueque mayor*, un noble que, nombrado por el rey, estaba a cargo de la frontera «desde Lorca a Tarifa». Éste designaba a otros alfaqueques subordinados llamados *alfaqueques menores*, que se ocupaban de todos los litigios relativos a los rescates de cautivos, en tierras musulmanas peninsulares o africanas; tales rescates se pagaban muchas veces con la ayuda financiera de las ciudades de Castilla.

Otros alfaqueques eran los *concejiles*, que, como funcionarios del concejo, se preocupaban de liberar mediante canje o rescate a los habitantes del municipio cautivos en tierras musulmanas o a recuperar los bienes robados (los alfaqueques mayores y la Corona prohibirían sus actividades, de tal manera que terminaron por desaparecer a fines del siglo XV con la caída del reino de Granada), y, en fin, los *alfaqueques particulares*, que se mantendrían hasta después de la conquista del reino de Granada, desempeñando su oficio en tierras africanas desde Málaga, Marbella, Gibraltar, Ronda y otros puntos. Estos alfaqueques particulares profesionales, carentes hasta finales del siglo XV y principios del XVI de casi todo control y que a veces cometían fraudes, solían ejercer el espionaje y otras actividades. Aun así, no pueden ser asimilados a los *exeas* aragoneses o castellanos, que combinaban su actividad de negociantes o mercaderes con la de redentores de cautivos por cuenta propia o de la Corona.

La institución de la alfaquequería y los alfaqueques desaparecerían de la Península durante el siglo XVI, cuando poco a poco los miembros de las órdenes religiosas, santiaguistas, mercedarios y trinitarios, fueron haciendo del rescate de cautivos su principal actividad. No así en los presidios españoles del África del Norte, donde se perpetuarían hasta el siglo XVIII.

Alfaquí (< **al-faqīh**, plural: **fuqahā'**). Especialista de la ley religiosa y señaladamente de su sentido; jurista (v. *Ulemas*).

Algara (< **al-gāra**, la incursión, el ataque). Incursión o ataque rápido de saqueo o estrago por territorio enemigo. La algara se prac-

ticaba en la Península, durante las edades medias, tanto por los musulmanes como por los cristianos –que copiaron de los primeros esa especial táctica guerrera–. En castellano este arabismo remite tanto al grupo de vanguardia como a su correría en acción de saqueo por un territorio. Según el derecho de Cuenca-Teruel, el más extendido en los municipios de frontera, la algara o vanguardia se debía componer de la mitad de los combatientes y la otra mitad debía permanecer en la zaga o en retaguardia, como refuerzo o socorro. Se indica asimismo que los componentes de la algara habían de recibir la quinta parte de todas las cosas que obtuviesen como botín, parte con la cual se indemnizaba a los propietarios por la pérdida (o las heridas) de sus monturas.

La algara resultaba eficaz por el factor sorpresa. Internándose los algareros o almogávares en el país enemigo, su cometido era procurarse el mayor botín posible en ganados, cautivos o bienes muebles; otras veces, sin embargo, su función era, sobre todo, causar los mayores destrozos posibles al adversario con objeto de desgastarlo. De estas dos funciones, una era principal y la otra complementaria, dependiendo de ello si los componentes de la algara estaban o no encuadrados en un ejército; si no era así, la primera función citada era la principal, pero si, por el contrario, estaban a órdenes del rey o de algún señor, su función principal podía consistir en la de causar los mayores estragos al enemigo.

Alhóndiga (al-funduq, el albergue, la posada). Lugar adonde las gentes forasteras traían sus productos a la ciudad para la venta, o desde donde se distribuían para su despacho al menudeo en los zocos. Las alhóndigas servían a la vez de almacén de mercancías y para hospedaje de sus propietarios.

En torno a un patio cuadrangular disponíanse galerías sobre pilares en los que descansaban arcos o dinteles. A ellas se abrían las puertas de las habitaciones en las que quedaban divididas las cuatro naves que cerraban el patio. Estos edificios, concebidos en el Oriente, se fueron extendiendo por todo el dominio del Islam.

ʿAlíes. Descendientes de ʿAlī b. Abī Ṭālib, quien de diversas mujeres tuvo al menos 17 hijas y 14 hijos, entre ellos los descendientes por su esposa Fāṭima, hija del Profeta, que son los más egregios e importantes. Comprenden dos ramas: los *ḥasaníes*, descendientes de al- Ḥasan, y los *ḥusayníes*, descendientes de al- Ḥusayn. Unos y otros, como herederos legítimos del Profeta, no cesaron de reivindicar, con más o menos énfasis, el poder y la dirección de la *umma* o comunidad musulmana, apoyándose en grupos *šīʿíes*. Los *alíes*

fundarán linajes jerifes y se convirtieron, por así decirlo, en la aristocracia del Islam.

Numerosas dinastías han reivindicado su ascendencia *'alí* durante todas las épocas en diversas regiones del territorio islámico, antaño, por ejemplo, las dinastías *šīʿíes* de los idrīsíes y fāṭimíes; hoy las dinastías *sunníes* de los ḥašimíes de Jordania y de los ʿalawíes de Marruecos (v. *Apéndice III*).

Aljama (< **al-ŷamāʿa**). «Comunidad de moros o de judíos». El término se aplica tanto al conjunto organizado de moros o judíos de un lugar como a la institución que los gobierna y representa. En la Edad Media los musulmanes que habitaban en territorio cristiano, sometidos a la autoridad real o señorial, se agrupaban, por lo general, en pueblos o ciudades, en barrios especiales o morerías –dentro o extramuros de la ciudad, cercados o no–; estos mudéjares integraban en algunas ciudades comunidades organizadas desde el punto de vista jurídico, regidas por sus jefes, que entendían en los litigios particulares y las representaban ante las autoridades cristianas para resolver asuntos concretos (pleitos, pagos de servicios, reparto de impuestos extraordinarios, etc.).

Cada comunidad o aljama de este tipo tenía todos los elementos de una corporación municipal, por más que estuviese supeditada al concejo cristiano; su representatividad y operatividad era cierta, habida cuenta que se apoyaba en tratados o capitulaciones, consecuentemente su participación en la resolución de problemas locales era real. Al frente de la aljama estaban los jeques o *šuyūj* (los «viejos» de la documentación cristiana).

En efecto, como el concejo cristiano, la aljama tenía sus propios dirigentes u oficiales: el cadí, principal representante de la comunidad, defensor de sus intereses y portavoz de los problemas de la aljama ante las autoridades cristianas, era la máxima autoridad; administraba justicia y dirimía los conflictos que pudieran suscitarse entre los moros, también se pronunciaba en cuestiones de todo tipo: teológicas, éticas, económicas...

Subordinado al cadí estaba el zalmedina (en aljamas aragonesas hasta el siglo XIII llegó a ser un funcionario superior al propio cadí), su cometido era la vigilancia de los mercados, además de tener jurisdicción sobre los asuntos criminales y de seguridad de la aljama. El alfaquí, hombre de religión y experto en leyes, regularmente ejercía de maestro de escuela y de guía espiritual de la comunidad (a veces este oficio era desempeñado por el cadí); existía también la figura del escribano y la de tres funcionarios menores (alamín, tesorero o clavero, pregonero, etc.).

Provista de todas las condiciones legales y dotada de sus propias instituciones, la aljama –con su mezquita, su cementerio, su escuela coránica, su baño, su carnicería, etc.–, era el marco donde los mudéjares se regían por sus propias leyes, practicaban libremente su religión y gozaban de cierta autonomía jurídica y administrativa.

Los mudéjares castellanos vivían por lo general en aljamas urbanas dispersas y reducidas (en todo el reino de Castilla, entre las postrimerías del siglo XV y principios del siglo XVI, solamente había dos aljamas que superasen los 200 vecinos: la de Ávila y la de Hornachos en Extremadura); en los dominios de la Corona de Aragón, dado su denso poblamiento mudéjar, había aljamas más grandes e importantes, e incluso localidades íntegramente mudéjares (v. *Mudéjares*).

(Las aljamas de judíos –*cahal* en hebreo– en Castilla tenían al frente a ancianos y *muccademin* o adelantados, individuos pertenecientes a familias distinguidas y en cuyas manos estaba la administración de la aljama, la gestión de los impuestos y, a veces, también la administración de justicia. Mientras que el *dayyán* o juez, equivalente del alcalde cristiano, desempeñaba la más alta instancia política de la aljama asesorado por los rabinos, cuya influencia sobre sus convecinos era grande. Otro cargo era el de *bedín*, una especie de policía de la aljama, el del *sahet* o matarife, amén de los servidores de la sinagoga y otros cargos menores.)

Aljamía (< **al-ʿaŷamiyya**, la no-árabe). Escritura de lenguas no árabes en caracteres arábigos.

Vocablo mediante el cual los musulmanes de al-Andalus designaban las lenguas de los cristianos del norte de la península Ibérica. En la baja Edad Media en castellano se entiende por aljamía la lengua romance escrita con caracteres arábigos. La literatura consignada en esta grafía es la llamada aljamiada.

Allāh. Dios, Dios Único, Creador y Señor del Juicio, polariza de forma absoluta el pensamiento del Islam y es su razón de ser.

Alminar (v. **Manāra**).

Almocadén (< **al-muqaddam**, adelantado, jefe, capitán, prepósito). Entre los autores arábigos medievales, el término *muqaddam* alude, por lo regular, a un oficial que entre los musulmanes ostentaba el mando sobre un variable número de guerreros de una tropa o de una guarnición en una plaza fuerte, o bien desempeñaba un

cargo más o menos relevante en palacio o en organizaciones de naturaleza místico-guerrera. (En efecto, según Ibn Jaldūn, el *muqaddam* era una especie de prepósito que, tras el šayj o jeque, ostentaba el cargo más importante en una ṭarīqa, cofradía o asociación de derviches, por delante en importancia del *wakil*, intendente, y de los *ijwān* o hermanos.) El término, pues, en árabe designaba de modo general a un «jefe, capitán o prepósito» de variadas características.

Los cristianos hispanos prestaron la palabra arábiga (que cuajó en castellano en la forma articulada *almomadén*), cuando se hizo necesario dar cuenta de la existencia de aquel sujeto que desempeñaba una función socio-profesional importante entre los musulmanes, función que sería enseguida imitada por algunos cristianos.

En el siglo XIII el almocadén era en Castilla una especie de oficial, cristiano viejo o converso, que mandaba soldados de a pie o almogávares, como en Aragón, y asimismo podía estar al cargo de una fortaleza o plaza fuerte, como sucedía en el dominio islámico con el *muqaddam*. También el almocadén podía ser en plena Edad Media un profesional que acaudillaba a profesionales de la guerra (frecuentemente almogávares de a pie) como él mismo, dedicándose a correr la tierra enemiga para procurarse el sustento. Ocasionalmente, encuadrado en huestes reales o mesnadas señoriales, podía conducir peones, o bien guiar a simples ciudadanos en cabalgadas, dirigidas contra los musulmanes, que a menudo organizaban los concejos fronterizos.

Sus atribuciones, como experto en la guerra fronteriza, eran: 1) guiar y acaudillar peones; 2) cuidar de la vigilancia de la cabalgada, nombrando atalayas y escuchas, y 3) proponer a un peón para el cargo de almocadén. Sus competencias eran mayores cuando, en vez de servir en el ejército real, participaba en las cabalgadas que por su cuenta efectuaban los concejos y los particulares, en cuyo caso le incumbía, a veces, hacer el reparto del botín obtenido. El oficio de almocadén estaba muy bien retribuido (recibía doble parte que el peón), habida cuenta que percibía derechos y participación de carácter extraordinario de las presas y del botín obtenidos en las expediciones guerreras. Cuando participaba en la conquista de un territorio, se le concedían bienes raíces en una cuantía doble que al simple almogávar. La consideración social y militar del almocadén era superior a la de los simples peones y equiparable a veces a la de los mismos adalides.

En la baja Edad Media, el cometido del almocadén siguió siendo el de servir de guía y también de espía, ya que, por sus conexiones particulares o familiares y por su bilingüismo, tenía bastante conocimiento de lo que sucedía en ambos lados de la frontera en

relación con los asuntos militares. A menudo se le enviaba a «tomar lengua», lo que generalmente significaba la captura de algún natural del país o de la región que se pensaba invadir y someterle a interrogatorio, a fin de saber los proyectos del enemigo, conocer los puntos débiles de un lugar, etc. En una palabra, el almocadén conseguía de ese modo información para planear operaciones militares de todo tipo.

En la baja Edad Media se observa una nueva modalidad de almocadén que va a caballo, equiparándose así al adalid, que era un oficial de más alto rango. Ello se debía en buena medida a la confusión de oficios militares, que a fines del siglo XV se había generalizado al compás de las nuevas armas y tácticas de combate. Con la conquista del reino de Granada y la consecuente desaparición de la frontera, razón de ser del almocadén (del adalid y del almogávar), desaparecía de tierras peninsulares este personaje, por no ser ya socialmente necesaria su función.

Sin embargo, los almocadenes seguirían existiendo todavía hasta el siglo XVIII en los presidios españoles del norte de África, que de alguna manera perpetuaban una situación existencial similar a aquélla del medievo hispano-peninsular.

Almocrí (v. **Muqri'**).

Almogataces (< **al-mugaṭṭas**, el bautizado). Moro que, bautizado o no, servía como espía, guía o auxiliar en las tropas españolas de los presidios africanos (de forma probada en Melilla, Orán y Mazalquivir). Este término, en una segunda acepción, se aplicaba por extensión al moro de paz, habitante en la vecindad de ciertos presidios africanos, que concertaba, a cambio de su defensa, convenios de coexistencia con las gentes cristianas de los presidios.

Los almogataces o mogataces, que eran hombres de guerra poseedores de conocimientos tácticos y estratégicos, por el cometido que desempeñaban (siendo espías, guías, auxiliares en la milicia, etcétera), debían de ser sujetos conocidos y de fidelidad probada, ya que eran ellos los que indicaban al caudillo de una expedición guerrera o incursión el camino a seguir y los puntos débiles del enemigo. Es probable, por ello, que formaran parte del consejo asesor del jefe de la expedición junto a oficiales y adalides.

Estos almogataces recibían soldada del rey de España como un militar, y además recibían un porcentaje de las presas que por sus habilidades se capturaban. Sabemos hoy que fueron elementos importantes para el mantenimiento de la dominación española sobre las tierras limítrofes a los presidios españoles del norte de África.

Esta categoría socio-profesional, típica de dichos presidios, tuvo plena vigencia durante los siglos XVI, XVII y XVIII.

Con todo, cuando se abandonen las plazas de Orán y Mazalquivir en febrero de 1792, la historia de los mogataces no termina; pese a que algunos optaron por quedarse en el país, la mayor parte prefirió expatriarse a Cartagena y de allí a Ceuta (donde habrían de sufrir numerosas dificultades derivadas de la conocida incomprensión administrativa española). Tanto en esa ciudad como en Melilla (en la que había desde hacía mucho tiempo almogataces) servirían de base y modelo para la creación del cuerpo de *Moros Tiradores del Rif* (primero en Melilla y después en Ceuta), prestando relevantes servicios desde tiempo de O'Donnell (1860) hasta mediados del siglo XX (en el Protectorado de Marruecos y en las ciudades de Ceuta y Melilla) bajo el nombre de *Regimiento de Regulares*.

La trayectoria histórico-existencial de los almogataces, pues, se extiende a través de cinco siglos y es una prueba más de la ineludible convivencia entre dos pueblos que han tenido que compartir un mismo espacio durante medio milenio.

Almogávares (< **al-mugāwir**, el que hace una algara o incursión). Tanto entre musulmanes como entre los cristianos, los almogávares fueron en la península Ibérica, durante el medievo, gentes fronterizas que, a pie o a caballo, encuadradas en la milicia o no, se dedicaban a hacer incursiones por el país enemigo con el objeto principal de obtener botín.

Los almogávares en la Península fueron un producto perfectamente determinado, tanto por la situación geopolítica y religiosa de dos formaciones sociales antagónicas, cuyos continuos enfrentamientos generaban ese elemento fronterizo, como por la adopción de viejos usos vigentes entre los árabes que habían sido revitalizados y generalizados al compás de la expansión islámica.

En efecto, a ambos lados de la frontera, ya fuese en el dominio musulmán, ya en el cristiano, existieron individuos cuyo modo de existencia fue la *almogavería* (práctica del ejercicio del amogávar), una forma de vida inherente a las tribus árabes desde antes del Islam, y que éste, a su advenimiento, de alguna manera sancionaría con el precepto de la guerra santa *(ŷihād)*. Así, cuando los musulmanes conquistaron gran parte de la Península y se establecieron en ella, propagaron desde sus fronteras la táctica de la algara o, lo que es lo mismo, la táctica del hostigamiento intermitente o continuo al enemigo cristiano, de tal manera que puede decirse que la guerra de fronteras entre cristianos y musulmanes en el medievo peninsular fue esencialmente una guerra de algaras.

A partir del siglo XIII empieza a ser usual en los textos romances la palabra *almogávar*, hasta entonces los términos *algareador* o *algarero*, derivados de *algara*, habían sido los utilizados para dar cuenta de aquella realidad guerrera. Con todo, dichas palabras tenían un significado ligeramente diferente: *algarero* era el que iba en algara (caballero, peón, almogávar, etc.), y *almogávar* pasó a definir al fronterizo hombre de guerra que vivía de la *almogavería*, puesto que para muchos algareros, frecuentemente encuadrados en las milicias concejiles, las campañas contra los moros se combinaban con el ejercicio de otros oficios o trabajos en su ciudad o aldea.

Existen, no obstante, claras diferencias entre los almogávares de los distintos dominios, variando también la estructura de su sistema jerárquico. En el siglo XII el término *almogávar* comenzó a ser utilizado en las crónicas y documentos, y es ya frecuente en los textos del siglo XIII, apreciándose no pequeñas diferencias entre los almogávares catalano-aragoneses y los castellanos. Los primeros fueron por lo general soldados de a pie; los segundos eran gentes esencialmente de a caballo, aunque también en Castilla existieron almogávares de a pie. (Entre los musulmanes se daban estas dos formas de almogávares igualmente.) Los catalano-aragoneses de la famosa *Companya*, mercenarios a sueldo del emperador bizantino y conquistadores de Atenas y Neopatria, estaban mandados por almocadenes y adalides; en Castilla, por el contrario, el buen almocadén, guerrero de a pie que mandaba peones o almogávares, podía llegar a ser almogávar de a caballo, y éste a su vez, por méritos, podía convertirse en adalid.

Se observa en las fuentes que el poder real, desde el siglo XIII, se valió de almogávares para la guerra fronteriza, recibiendo éstos entonces compensaciones y soldada; mas no por ello dejaron de existir en territorio cristiano (como en el musulmán) gentes no encuadradas en los ejércitos reales, que por su cuenta siguieron actuando por tierra enemiga en busca de botín, ejerciendo así el oficio que tenían para ganarse la vida. Por eso en la baja Edad Media el término *almogávar* es en castellano una designación genérica que se aplica a los habitantes de la frontera, cristianos o musulmanes, cuyo medio de vida es esencialmente el robo efectuado en correrías por tierras de infieles.

A veces los almogávares, trabajando para sus reyes de uno y otro lado de la frontera, dejaron de ser propiamente almogávares, en vista de que servían como guarnición en castillos y fortalezas con empleo estable. Eso, por supuesto, en modo alguno terminaba con sus correrías; no obstante, su cometido esencial era entonces custodiar, no *almogavarear*.

Al final del medievo los almogávares –que habían sido elementos socio-profesionales necesarios e importantes, por la función guerrera que desempeñaban en la frontera– desaparecerían rápidamente, cuando la divisoria que había sido su razón de ser fue eliminada con la conquista del reino de Granada.

Almohades (< **al-Muwaḥḥidūn**, los que profesan la unicidad divina). Dinastía que (nacida del movimiento religioso reformista de Ibn Tūmart, cuya base de reforma fue una reelaboración del dogma islámico; en ella daba prioridad al *tawḥīd*, a la unicidad de Allāh, por eso sus seguidores recibieron la denominación de *al-muwaḥḥidūn*, «los partidarios de la unicidad») reinó en el Magreb desde 541/1146 a 667/1269 y después sobre al-Andalus, gobernando desde la capital de Marrākuš un enorme imperio que (iba desde los confines de Libia a al-Andalus), al igual que el de los almorávides, sus predecesores, nació en el noroeste de África originado por un movimiento religioso y fue gobernado por una dinastía beréber, cuyos primeros partidarios fueron miembros de tribus beréberes (aunque al contrario de aquéllos) sedentarios *maṣmūda* del Alto Atlas.

Intelectualmente el movimiento almohade representa la protesta de una parte de la sociedad magrebí contra el rígido conservadurismo y el estrecho legalismo mālikí prevaleciente entonces en el norte de África, así como la respuesta beligerante contra el relajamiento social existente al final del período almorávide.

Los almohades llevaron a cabo la primera y única unión política del Magreb que registra la historia y, como los almorávides, retrasaron, con sus conquistas, la caída de al-Andalus en manos cristianas.

Sus dinastas tomaron el título de califas, no reconociendo jerarquía superior en todo el Islam. Su régimen, con todo, se caracterizó por un rasgo negativo: la falta de apoyo popular. En contraste con esto, se registró en ese período un clima más favorable para la creación intelectual que el anterior período almorávide, así como el desarrollo entre las masas populares del «culto de los santos», que a partir de ese momento marcará el islam beréber.

En el dominio artístico la época almohade es quizá el momento culminante del arte islámico de Occidente.

Fue durante el apogeo de esta dinastía cuando aparecieron las grandes ciudades y se construyeron las mayores y más bellas mezquitas, y cuando las poblaciones del Magreb adquirieron una cultura común a la vez beréber y árabe. Esta unidad cultural sobrevivirá a la caída del imperio.

La decadencia de la dinastía, paralela a la del imperio, se inicia con el cuarto califa; poco a poco irán emergiendo nuevos poderes en su ámbito territorial: en al-Andalus o, mejor, en Granada, los *naṣríes;* en el Magreb Occidental los *marīníes* o *benimerines;* en el Central los *'abd al-wādíes* o *zayyāníes*, y en el Oriental los *ḥafṣíes* (v. *Apéndice V*).

Almorávides (al-murābiṭūn, el que está de guarnición en un *ribāṭ*). Dinastía beréber (nacida de un movimiento religioso de tipo rigorista que encontró sus primeros partidarios entre miembros de tribus nómadas *ṣanhaŷíes* del Sáhara, del llamado Sudán Occidental) que reinó en el Magreb Oeste entre 448/1056 y 541/1147 y después en al-Andalus, desde su capital, de nueva fundación, Marrākuš.

Sus dinastas admitieron en todo momento ser parte de una unidad mayor al reconocer a los califas abasíes de Bagdad, ostentando a cambio el título de «emires de los musulmanes».

Efectuaron la conquista del Sudán (llevando al sur del Sáhara el islam e introduciéndolo en el África negra, donde no ha cesado de extenderse hasta hoy) y realizaron la unidad del Magreb Oeste y la de al-Andalus al destronar a los régulos de taifas; mas la autolimitación de las bases jurídicas e intelectuales de su régimen, el mantenimiento permanente de la guerra contra los cristianos y contra los disidentes y rebeldes musulmanes, y el progresivo deterioro de las relaciones sociales entre almorávides y otros muslimes trajo la decadencia y la pérdida de cohesión del sistema político implantado por ellos, que no llegó a superar ni siquiera un siglo.

Los almohades acabarían con la dinastía, a la vez que ampliarían el imperio heredado.

La secuencia dinástica de los almorávides es la siguiente:

1. Yaḥyà b. Ibrāhīm (m. hacia 433/1042).
2. Yaḥyà b. 'Umar (433//1042-448/1056).
3. Abū Barkr al-Lamtūnī (448/1056-480/1073).
4. Yūsuf b. Tāšufīn (537/1143-500/1106).
5. 'Alī b. Yusuf (500/1106-537/1143).
6. Tāšufīn b. 'Alī (537/1143-539/1145).
7. Ibrāhīm b. Tāšufīn (539/1145).
8. Isḥāq b. 'Alī (539/1145-541/1147).

Almotacén. Funcionario municipal cristiano cuyo nombre y funciones derivan del *muḥtasib* musulmán. Como a éste, le estaba encomendada la vigilancia de pesos y medidas y su repetida comprobación, la vigilancia de las gentes de otras religiones, el control

de los artesanos y de su producción, la limpieza de la ciudad, la prohibición y prevención de fraudes al medir o pesar, la intransferibilidad de los poyos, la vigilancia de baños, el reforzamiento del preboste (*al-amīn*, en el mundo islámico) como juez de los conflictos surgidos en su gremio, y la obligación de estar en el mercado para imponer justicia.

También tenía la obligación de dar cuenta al concejo de su gestión, obligación que se imponía por estar nombrado para el cargo por el concejo. No así el *muḥtasib*, que lo nombraba directamente el califa o el cadí (v. *muḥtasib*).

Almuédano (v. **Muecín**).

Alquibla (v. **Qibla**).

Amán (< **amān**). Promesa de salvaguarda acordada a un enemigo cristiano o musulmán, garantía de seguridad, seguro, gracia, perdón, salvoconducto.

El *amān*, según el derecho islámico tradicional, es una promesa de protección, un salvoconducto, mediante el cual un *ḥarbī*, un no musulmán proveniente de territorio no islámico *(dār al-Ḥarb)*, queda protegido por un tiempo limitado de las sanciones de la ley musulmana (éste era el caso de los mercaderes). Antes de la expiración del plazo, generalmente un año, el *musta'min*, la persona que ha obtenido el amán, debe marcharse y salir de territorio islámico *(dār al-Islām)*, a menos que decida quedarse, en cuyo caso pasa a ser *ḏimmī*, tributario protegido de la comunidad musulmana.

ʿĀmil (plural: **ʿummāl**). Ámel, especie de gobernador o delegado oficial de la administración central, en una región o un territorio determinados, con funciones fiscales y administrativas (v. *Valí*).

Amīn (plural: **umanā'**). Seguro, leal, fiel; en sentido técnico, el que estaba al frente de las gentes del mismo oficio (en Occidente) o corporación (en Oriente, donde se le llama *'arīf*) de un lugar, cuya autoridad reconocían todos los miembros de la profesión y a los que representaba como responsable ante la autoridad civil y ante el *muḥtasib*, ejerciendo riguroso control sobre todos los miembros y enseñándoles el conjunto de reglas de la profesión (v. *'Arīf*).

Amīr (v. **Emir**).

Amiríes (< **ʿĀmiríes**). Descendientes y clientes de Almanzor (Muḥammad b. Abī ʿĀmir), en primer lugar sus hijos ʿĀbd al-Ma-

lik y ʿĀbd ar-Raḥmān (Sanchuelo); el hijo de éste, ʿĀbd al-ʿĀzīz, que inauguraría una nueva época amirí en el reino de Valencia, donde él y sus descendientes se mantendrían con alguna interrupción desde 411/1021 a 468/1075. Fueron clientes amiríes, entre otros esclavones, los que fundaron dinastías en Levante. Muŷāhid en Denia; Mubārak y Muẓaffar en Valencia; los régulos de Tortosa; Jayrān y Zuhayr en Murcia, etc.

Amīr al-umarā'. Jefe de emires, príncipe de príncipes. Este cargo, como su nombre indica (v. *emir* y *miramamolín*), se debió concebir con el propósito de que su poseedor tuviese únicamente atribuciones militares; sin embargo, desde el principio el «Jefe de emires» se arrogaría también el poder civil, no quedándole al califa abasí más que el dominio espiritual.

No es una casualidad que, cuando el eunuco Mu'nis hubo logrado en Bagdad ser el soberano efectivo como *amīr al-umarā'*, surgiesen por ese tiempo dos nuevos califatos independientes y poderosos, el de los fāṭimíes en Ifrīqiya (297/909) y el de los omeyas de Córdoba (317/929).

ʿĀmma (v. **Jāṣṣa**).

Amṣār (v. **Miṣr**).

Andalus (Al-). Término geográfico con el que en el mundo islámico se designó de manera general la península Ibérica hasta el final de la Edad Media. El nombre de al-Andalus se ha relacionado, sin argumentos totalmente convincentes, con los vándalos *(al-andališ)* que habrían dado a la Bética el nombre de Vandalicia o Vandalia antes de pasar al África en el 533.

Sea como fuere, mientras los autores hispanocristianos de las edades medias emplean Spania o Hispania para designar la península Ibérica (y en su caso la porción territorial dominada por el Islam), los autores árabes utilizaron la expresión al-Andalus para referirse a la España musulmana, independientemente de su extensión geográfica; de modo que cuando el territorio islámico peninsular quedó reducido al reino de Granada, la denominación de al-Andalus se aplicaría exclusivamente a dicha entidad geográfica.

Andalusíes. Habitantes de al-Andalus, que en plena Edad Media llegarían a ser la mezcla de varios elementos por este orden de importancia: hispanos autóctonos, beréberes, árabes, esclavones *(saqāliba)* y un menor número de negros sudaneses venidos o traídos al país en distintas épocas.

Ángeles (v. **Matā'ika**).

Anṣār (al-). Los auxiliares, los defensores, los aliados medinenses del profeta Mahoma que se distinguen de los *muhāŷirūn* o emigrados de La Meca a Medina con el Profeta (v. *Muhāŷirūn*).

'Anwa (v. **Ṣulḥ**).

Aparcería. Modo de explotación agrícola por la que el tomador o aparcero se compromete a entregar al dueño como renta una parte de la cosecha. En el dominio islámico y, por supuesto, en al-Andalus, ni la mediana ni la gran propiedad eran cultivadas directamente por sus terratenientes y como, salvo en contadas excepciones, se recurría a la mano servil para su explotación, esta forma fue la más frecuente.

Se conocieron tres formas principales de aparcería: la *muzāra'a*, la más usual, la *musāqāt* y la *mugārasa*.

La *muzāra'a* era un contrato de aparcería relativo a los cultivos de secano, y principalmente a los cereales, donde generalmente el propietario de la tierra ponía las semillas, animales y útiles, en tanto que el aparcero ponía el trabajo, por lo que recibía el quinto de la cosecha. (Todavía en el Magreb el aparcero en régimen de *muzāra'a* se le llama *jammās*, «el que percibe el quinto».) El nombre, efectivamente remite al número 5, dado que son cinco elementos los que entran en juego: la tierra, el agua, las semillas, los instrumentos y la mano de obra. El *jammās* no pone más que la mano de obra, por ello tiene derecho a 1/5 de la cosecha.

Sus modalidades eran (y son), con todo, muy variadas: podían los contratantes aportar a partes iguales, tierra, trabajos, semillas, útiles, etc.; o uno las semillas y otro el trabajo, siendo la tierra de ambos, etc.

La *musāqāt* era un contrato de irrigación, en este caso, dado que el esfuerzo del aparcero era mucho mayor, en razón de una tarea más exigente y acaparadora, aunque el propietario lo pusiera todo, amén de la tierra, la cosecha se partía a la mitad. Según el derecho islámico, el contrato tipo *musāqāt* es rescindible a voluntad de cualquiera de las partes, sin que la otra tenga derecho a indemnización: el aparcero, por su parte, puede transferir sus derechos a otra persona.

La *mugārasa* era un contrato de plantación de árboles frutales, mediante el cual un propietario proporcionaba al aparcero tan sólo la tierra; una vez que hubiese sido plantada de árboles y empezasen a rendir normalmente, la propiedad, y no el producto, era dividida según una medida acordada en el contrato.

Apostasía (v. **Ridda**).

Árabes (**ʿarab**). Según la teoría árabe, los árabes forman una raza y no simplemente una comunidad de pueblos que hablan una misma lengua. Los árabes vendrían de dos ancestros: *Qaḥṭān*, padre de los árabes del Sur (llamados a veces también yemeníes o kalbíes), y *ʿAdnān*, antepasado de los árabes del Norte (denominados frecuentemente como maʿaddíes, nizāríes, muḍaríes o qaysíes).

En las crónicas y los relatos de autores arábigos el término árabe casi siempre significa nómada o beduino. Ya para Mahoma y sus contemporáneos sedentarios los árabes eran beduinos del desierto, y en el Corán se emplea la palabra exclusivamente en este sentido. Nunca se aplicó este nombre a los habitantes de La Meca, Medina u otras ciudades arábigas.

Incluso en la grafía se llegó a hacer distinción entre *ʿarab*, especie de genérico de amplio sentido, y *aʿrab*, que significa beduino.

Hoy en día el término *ʿarab* es ambiguo, dado que traspone al plano étnico valores culturales: árabes serían no sólo los habitantes de la península arábiga y las minorías árabes de los países vecinos, sino también los que, identificados con su civilización, han adoptado la lengua árabe, e incluso aquellos otros que por diversos motivos han hecho de la arabidad su principal referencia. Así, por ejemplo, los países del Norte de África tienen grandes porcentajes de gentes beréberes entre sus habitantes que se consideran o se dicen árabes, y que se conocieron desde tiempos antiguos como moros; Somalia es país miembro de la Liga Árabe, sin ser ni lingüística ni étnicamente árabe; Sudán es un país árabe cuya mitad meridional ni es árabe, ni arabófona, ni musulmana.

Árabe (**ʿArabiyya**). La lengua árabe (que comporta un sistema morfológico basado en raíces trilíteras con una grafía específica de 28 letras y una pausa glotal, y que se realiza de derecha a izquierda) pertenece a la rama meridional del semítico común, pero presenta ciertos rasgos análogos al semítico del noroeste (hebreo y arameo). El árabe clásico, lengua del Corán, parece haberse constituido en Arabia antes del siglo VI. Hay que distinguir, sin embargo, árabe literal, también llamado clásico, y árabe dialectal o coloquial, dividido en cierto número de dialectos, muchos de ellos bastante diferentes entre sí. Ello da lugar a que el árabe literal y el árabe dialectal sean dos estados profundamente diferentes de un mismo idioma.

Debe quedar claro, pues, que el árabe literal, como se ha dicho, es la lengua en la que fue revelado el Corán y en la que se expresó

toda la cultura árabe. Es una lengua esencialmente escrita, aun cuando pueda ser utilizada oralmente para la predicación o la enseñanza. Pero jamás fue utilizada en ningún país como lengua de comunicación espontánea de uso cotidiano; por eso confundir árabe clásico y dialecto en una sola lengua, como pretenden ciertos lingüistas y no pocos árabes, es del todo falso y poco riguroso, tales propósitos están guiados por sus presupuestos ideológicos más que por la observación de los hechos.

La lengua clásica, que no ha existido en estado puro fuera de las producciones de los gramáticos y de los lexicógrafos, tiene una gran unidad, situada fuera de la diacronía; se impuso muy pronto la preocupación de fijarla (tras convertirse en lengua sagrada) en el estado más puro posible, esto es, en su estado más conservador, reforzándose así la tendencia fundamental de esta lengua, que se distingue de las demás lenguas semíticas por su carácter arcaico.

Al lado del árabe clásico, cuya estructura fue fijada en los siglos II/VIII y III/IX por filólogos que tomaron por modelo (además de la poesía anteislámica y el Corán) la lengua usada en su tiempo por ciertas tribus de Arabia, se desarrollaron las hablas vulgares, a menudo muy alejadas del lenguaje pulido que los medios intelectuales y aristocráticos se esforzaban en los primeros tiempos por mantener. El acceso de *mawālī* y militares no árabes a los más altos cargos del Estado no hizo sino acentuar esa evolución. A principios del siglo IV/X la lengua clásica deja de estar en uso en los tribunales de justicia y en las escuelas, acabando por petrificarse en la forma de una lengua literaria. La lengua clásica no era hablada más que en ocasiones solemnes, quedando confinada en el dominio literario y volviéndose, por lo mismo, un instrumento de sabios y literatos, privilegio de una élite: «El árabe literal o clásico, desde entonces, se estabilizó en los países arabófonos, como lengua de cultura religiosa o profana, literaria o científica». Algo así como sucedió con el latín manejado por nuestros humanistas en sus producciones durante el Renacimiento.

A fines del siglo V/XI, los estudiantes que asistían a la Niẓāmiyya de Bagdad no eran capaces de comprender la *Hamāsa* de Abū Tammām, incluso con la ayuda de un comentario del conjunto; les hacía falta un comentario gramatical de cada verso. De esa época es la obra de al-Ḥarīrī (m. 516/1123), cuyas *maqamas* son de tal oscuridad que un comentario para cada una de ellas es indispensable. (Hay mayor distancia del árabe del *Corán* al árabe coloquial, que la que separa al castellano del *Cantar de Mío Cid* con respecto al español hablado en la actualidad.)

Mientras el árabe vulgar o coloquial iba evolucionando, mu-

chos usos antiguos se hacían inhabituales o iban cayendo en el olvido y otros giros y préstamos de diversas lenguas extranjeras se iban introduciendo en la conversación corriente, originándose de esa manera las vulgarizaciones de esta lengua, según las diferentes regiones del imperio islámico.

Hoy conjuntamente existe un árabe clásico, un árabe simplificado moderno, empleado en la prensa y en la escritura en general, y un árabe dialectal –comúnmente hablado y no escrito– que varía considerablemente de una región a otra. Es este árabe el hablado en la actualidad por más de 200 millones de personas y el que en la primera década del nuevo milenio lo hablarán 300 millones (v. *Mawālī*).

ʿArīf (plural: **urafāʿ**). Conocedor, entendido, inspector. Entre los empleos civiles que tuvo el titular de esta designación estuvo el ser, en el Oriente medieval arabófono, jefe de corporación –equivalente del *amīn* del dominio islámico occidental–; por otro lado, como auxiliar del *muḥtasib*, se encargaba de la reglamentación, la jurisdicción interna y las obligaciones financieras de la profesión, era el responsable ante él de cualquier infracción en lo relativo a la propiedad comercial de las gentes que representaba (v. *Amīn*).

Arkān al- Islām (v. **Pilares del Islam**).

Arrabal (< **ar-rabaḍ**). Barrio de una ciudad situado fuera del recinto de la aglomeración central o *madīna*. Mientras las alquerías eran lugares con término y jurisdicción propias, los arrabales estaban desprovistos de aquéllas y supeditados a un centro urbano. Cada arrabal podía tener uno o varios zocos, baños, así como una o más mezquitas, escuelas, etc., dependiendo de su tamaño y de lo nutrido de su poblamiento; podía estar cercado y poseía un nombre particular. Las ciudades grandes solían tener más de un arrabal (v. *Ciudad*).

ʿAṣabiyya. Propiamente, espíritu de parentesco, familiar o tribual, solidaridad socio-agnática, espíritu de cuerpo y, como tal, lazo fundamental de la sociedad humana y fuerza motriz esencial de la historia, según Ibn Jaldūn (s. VIII/XIV).

Teniendo en cuenta que el verdadero objetivo de Ibn Jaldūn es explicar el destino de los diferentes estados, que sucesivamente se construyeron y desaparecieron en el norte de África, durante el medievo, resulta operativo el concepto de *ʿaṣabiyya* para la explicación de ese proceso histórico: según eso, únicamente aquellas

tribus en las que el igualitarismo primitivo está en vías de liquidación, a causa de la aparición de diferencias sociales acusadas entre sus miembros, pueden proceder a la construcción del Estado. El jefe de la tribu o del grupo familiar dirigente puede confiscar en su provecho la *'aṣabiyya* o solidaridad tribal y, con su ayuda, edificar el Estado. Ahora bien, si ese poder político quiere mantenerse, acabará encontrando la resistencia del espíritu igualitario, aún latente en el grupo tribal, el mismo espíritu que le ha servido para izarse al poder; consecuentemente, la *'aṣabiyya* se termina convirtiendo en un obstáculo importante en el establecimiento de una monarquía absoluta.

Los notables de la tribu, considerando al jefe tan sólo como un *primus inter pares*, se niegan a plegarse a su voluntad, sabiendo que ha obtenido el trono gracias a ellos; esperando beneficiarse al máximo de esta situación, se enfrentarán al soberano cada vez más celoso de su autoridad; la oposición se extremará en el seno de la familia del propio soberano. Sus parientes, negándose a obedecerle, suscitarán pretendientes al trono sin cesar, a la vez que reclaman cargos y prebendas cada vez mayores. El príncipe entonces, para mantenerse, ha de crear un nuevo grupo de mercenarios esclavos y de elementos extratribales (que no podrán valerse de la antigua solidaridad tribal para disputarse la autoridad) y con su ayuda combatir a sus antiguos contríbulos. Sólo así podrá hacer duradera la construcción estatal, al tiempo que los libertos y extranjeros adquieren un papel cada vez más preponderante en el gobierno del Estado así consolidado. (Sirva para ilustrar de forma concreta lo expuesto, la construcción estatal de los primeros emires omeyas de Córdoba.)

Resumiendo: el poder sería objeto de una especie de competición permanente entre grupos familiares, clanes, tribus, etc., que constituyen el cuerpo social. La utilización de las fuerzas que procura la *'aṣabiyya* de un determinado grupo es lo que le permite imponerse a los otros y apropiarse del poder; enseguida el juego de tensiones internas en la dinastía reinante, tendentes a destruir aquel espíritu de cuerpo, obliga al soberano a apoyarse en elementos mercenarios, o esclavos, o a establecer lazos de clientela para mantenerse. La dinastía o el dinasta deberá entonces sustraer bienes de los sujetos, a través de los impuestos, y redistribuirlos entre sus adeptos (la élite dirigente y los servidores de los aparatos del Estado), a fin de continuar gozando de la soberanía y del poder.

La genialidad del concepto de *'aṣabiyya* está en la aceptación y validación de una fuerza no religiosa como motor de la historia: la *'aṣabiyya*, clave para la formación del Estado, se destruye con la rea-

lización del Estado. Según esta teoría, las dinastías y los imperios en el dominio islámico (cuando menos antes de época contemporánea) serían fruto de la *'aṣabiyya.*

Aš'arismo. Doctrina que toma el nombre del teólogo y fundador de la escuela teológica ortodoxa Abū l-Ḥasan al-Aš'arī (260/873-324/935-6), la cual, después de no pocos conflictos, habría de convertirse en la teología *(kalām)* casi oficial del islam *sunní* u ortodoxo, junto con el māturīdīsmo, del mismo modo que el tomismo lo sería de la Iglesia Romana.

Las diferencias entre las escuelas de al-Aš'ari y al-Māturīdī (muerto en Samarcanda en 333/944), ambos contemporáneos, son relativamente de poco relieve, una y otra representan la defensa del islam sunní realizada mediante los argumentos lógicos empleados por los mu'tazilíes para atacarlo. La escuela de al-Māturīdī, más intelectualista y sicológica, reconoce que el hombre posee el libre arbitrio concerniente a las acciones por las cuales será recompensado o castigado. Los aš'aríes, herederos de la problemática mu'tazilí, integraron en su doctrina los principios básicos del mu'tazilismo, rechazando las dos condiciones inaceptables, a saber: el Corán creado y el hombre creador de sus actos. Defensores de la pura trascendencia divina, negarán la eficacia de las causas segundas y, consecuentemente, el fundamento ontológico de la libertad humana. El libre albedrío no sería en el hombre más que una «adquisición» directamente creada por Dios, tanto para las malas acciones como para las buenas, que no duraría más que el tiempo de la realización. El aš'arismo, que hizo hincapié en un absoluto voluntarismo divino, replegándose sobre la concepción de la omnipotencia divina exaltada por el ḥanbalismo, dominaría la enseñanza oficial desde el siglo IV/X al XIII/XIX, perpetuando así el llamado «fatalismo islámico». (A partir del siglo VI/XII, en efecto, šāfi'íes y mālikíes, miembros de escuelas jurídicas más conservadoras, especialmente los últimos, serán teológicamente aš'aríes;en tanto que los ḥanafíes serán en general māturīdíes. Los ḥanbalíes, por su parte, no se vincularán a ninguna escuela de *kalām*, a las que consideran sospechosas.)

La escuela de al-Māturīdī admite la doctrina de «la certeza de salvación», mientras que los aš'aríes la rechazan. Un māturīdí puede decir: «Soy creyente verdaderamente» *(Anā mu'min, ḥaqqan)*, mientras que un aš'arí dirá: «Soy creyente si Dios quiere» *(Anā mu'min, in šā'Allāh)*. Con todo, la escuela māturidí ha influido siempre en la aš'arí, pudiéndose decir que el más convencido aš'arí de nuestro tiempo es, en mayor o menor grado, un māturīdí (v. *'Ilm al-kalām*, *Mu'tazila*).

Asesinos (v. **Ḥašīšī**).

Aṣḥāb (= **Ṣiḥāba**). Compañeros del Profeta, en general todos los musulmanes que lo conocieron (hay 12.000 nombres registrados, pero la cifra puede llegar a 120.000). Su testimonio es la base de la *Sunna* (v. *Tābiʿ*).

Asmā'u l-ḥusnà (al-). Los más Bellos Nombres (que son los nombres de la divinidad). Según los exégetas ortodoxos, solamente se puede llegar a conocer la naturaleza de Dios –que no su esencia– a través de los nombres que ÉL se da en el Corán y de aquéllos de sus actos en los que manifiesta sus atributos. Las cualidades que éstos denotan pueden acrecentar en el hombre la comprensión de las acciones de la divinidad. La piedad musulmana agrupó los 99 más bellos nombres de Dios apoyándose en un *ḥadīṯ*, una tradición, que dice: «Dios tiene 99 Nombres, cien menos uno; pues ÉL, el Impar, gusta ser designado mediante esos nombres, uno por uno; el que conoce los 99 Nombres entra en el paraíso».

Las listas de los Nombres (que han dado lugar a uno de los problemas más importantes de la teología musulmana: el de la existencia de los atributos divinos) varían. Para algunos el centésimo nombre es Allāh; para otros es el primero de los 99 y el centésimo se tiene por inefable (sería el Nombre Máximo *[al-ismu l-aʿẓam]* de tradición hermética, que a la vez vela y descubre al nombrado, que se dice corresponder a su esencia, no como los otros nombres que remiten a sus atributos), siendo tan sólo conocido por aquél a quien le ha sido comunicado por Dios (v. *Apéndice I*).

ʿĀšūrā'. Literalmente, «diez». A Muḥammad no dejó de llamarle la atención el ayuno que observaban los judíos de Medina el 10 del mes de tišri, el *ŷom kippūrīm*, «el día de la expiación» (en arameo arabizado se le llamaba *ʿāšūrā'*, «diez»). El Profeta decidió que los musulmanes podían asociarse a ese ayuno; mas, cuando surgió su ruptura con los judíos, el Profeta suprimió la obligación de la *ʿāšūrā'* y estableció el ayuno diurno del mes de ramadán.

Así pues, la *ʿāšūrā'* es la fiesta celebrada el 10 de muḥarram, primer mes del calendario musulmán, en la que se recomienda la observancia del ayuno (consistente en ayunar durante veinticuatro horas seguidas, después de la puesta de sol a la siguiente. Entre los *šīʿíes*, los diez primeros días de ese mes revisten una especial solemnidad (v. *Muḥarram*, *Rabīʿ*).

Ātābeg. Del turco (**ātā** = padre + **beg** = señor). Originariamente, tutor de un joven príncipe de sangre entre los silŷuqíes; en tiem-

pos posteriores, generalmente esclavo turco comandante del ejército que acompañaba a un príncipe silŷuqí cuando era enviado como gobernador provincial a una determinada región; pronto los poseedores de este título completarían su posición de «padre» frecuentemente casándose, cuando enviudaba, con la madre de su pupilo (v. gr., el *atabeg* Eldigüz, otrora guerrero esclavo turco, se casaría con la viuda del sultán Togril II y elevaría al trono a su pupilo e hijastro Arslam, por más que continuase guardando el auténtico poder).

La autoridad de los *atabeg* a participar plenamente en los poderes del príncipe a su cargo les llevaría, desde el siglo VI/XII, a hacer hereditaria su función y a usurpar el poder del que en teoría era su señor, fundando dinastías autónomas con su propio nombre (tal fue el caso de los Zangíes de la alta Mesopotamia y Siria, de los Salguríes de Fars, de los Eldigüzíes del noroeste de Persia, etc.) que desempeñarían un importante papel en la historia del Próximo Oriente durante todo el siglo VI/XII y parte del VII/XIII (v. *Silŷuqíes*).

ʿAŷam. Bárbaros, extranjeros, persas. Es término colectivo que remite a los no-árabes y tiene un significado equivalente a bárbaro (en sentido griego), un bárbaro cuya manera de barbarie viene caracterizada por su manera de hablar oscura e incomprensible. Para los griegos como para los árabes, los bárbaros (= *ʿaŷam*) por excelencia fueron sus vecinos, los persas; después, por extensión, se utilizó para denominar al elemento humano no árabe. Así pues, *ʿaŷam* se contrapone a *ʿarab* (árabes), que serían así antónimos (v. *Aljamía*).

Ayuno (v. **Ṣawm**).

Ayyām al-ʿarab. Los días de los árabes, las jornadas de los árabes, los días memorables de los árabes preislámicos. Así denomina la tradición árabe los combates célebres, las jornadas guerreras que tuvieron lugar entre las tribus de Arabia, en tiempos preislámicos, y también los relatos que, entremezclando verso y prosa, daban cuenta de aquellas hazañas guerreras; hazañas que a menudo tan sólo responden a la prosaica y monótona realidad de las razzias entre tribus, magnificadas y transfiguradas por la fantasía poética.

Las jornadas de los árabes son historias, noticias discontinuas y atemporales, más que historia; denotan una conciencia parcial del pasado, que no interesa como tal, sino en cuanto proyecta su brillo en el presente.

Ayyūbíes. Dinastía verdaderamente fundada por el kurdo Ṣalāḥ ad-Dīn b. Ayyūb (Saladino) que, desde 564/1169 hasta mediados

del siglo XIII, reinó sobre Egipto, Siria y el Yemen, así como en la Alta Mesopotamia, donde algunos de sus miembros se mantendrían oscuramente en ciertos principados hasta los siglos XIV y XV.

El sistema político militar ayyūbí fue un régimen de federación familiar «semifeudal»: el soberano, a quien todos deben pleitesía, distribuye a los «príncipes de sangre» allegados, cierto número de territorios en los que, a cambio de su fidelidad, sobre todo militar, tienen una autonomía absoluta de gestión. En el interior de esos grandes territorios se reparten otros más pequeños, a príncipes de segundo orden y a grandes oficiales, que a su vez se dividen en *iqṭā'ṣ* militares.

Los ayyūbíes, campeones del sunnismo, consiguieron suscitar el entusiasmo guerrero de kurdos, turcos y árabes mediante el expediente de la guerra santa (puesto a punto por los zanguíes durante la primera mitad del siglo XII), logrando señaladas victorias contra los cruzados (v. gr., toma de Jerusalén), sin que ello perjudicase en absoluto el comercio establecido y acrecentado con los europeos occidentales. Los sucesores de Saladino sostendrían unas relaciones mucho más pacíficas con los europeos, al ver amenazados sus territorios del Diyārbakr y de la Ŷazīra (Mesopotamia) por el empuje de los silŷuqíes de Rūm y de los Jwārism-Šahs. Esta política amistosa con los occidentales culminaría con la devolución de Jerusalén por parte de al-Kāmil al emperador Federico II.

La dinastía viviría entonces días de gloria, merced al auge económico y al impulso general de recuperación musulmán que se observa en el Medio Oriente en esa época. Después, tras la muerte de al-Kāmil (635/1238), comenzaron las luchas familiares por el poder, y el magnífico ejército de mamelucos, que los ayyūbíes habían creado para sus empresas de conquista, se haría con la soberanía de sus principales dominios (v. *Iqṭā'*).

Azaque (v. **Zaqāt** y **Ṣadaqa**).

B

Baladíes (Baladiyyūn). Literalmente, «del país». Nombre con el que en al-Andalus, en los primeros tiempos, se conoció a los árabes (qaysíes y kalbíes) que habían llegado a la península Ibérica con Mūsà b. Nuṣayr (en 93/712), para diferenciarlos de aquellos otros venidos con Balŷ b. Bišr (en 123/741) que fueron llamados, ellos y sus descendientes, *šāmiyyūn*, sirios, o *ŷundíes*.

Baño (v. **Ḥammām**).

Baraca (v. **Baraka**).

Baraka. Baraca. Bendición; fluido psíquico invisible que emana de todo objeto sacro; fuerza benéfica de origen divino que, provocando la superabundancia en el dominio físico y la prosperidad y la felicidad en el orden psíquico, mora en un santo o profeta; a su vez, estos personajes pueden comunicar sus efluvios a gentes comunes por su contacto o, de modo especial, al ser visitada su tumba. Esa «fuerza», ese poder concebido como un fluido casi físico, es un privilegio hereditario, una herencia de orden carnal o espiritual que pasa con alguna atenuación a sus descendientes o a ciertos seguidores inmediatos.

La *baraka*, que no tiene origen coránico, favoreció el «culto de los santos». La búsqueda de *baraka* propiciaría las visitas de las gentes a tumbas y cenotafios de santos o de hombres reputados en vida por su piedad, esperando, mediante esa especie de magia simpática teñida de religiosidad islámica, tanto el beneficio espiritual como el material (v. *Walī*).

Barānis (al-). Nombre de una de las dos grandes etnias que constituyen el conjunto de los beréberes, la otra sería la de los *Butr*. Se-

gún Ibn Jaldūn, bajo la denominación de Barānis estarían comprendidos siete grandes pueblos: Awraba, ʻAyīsa, Azdāŷa, Hawwāra, Gumāra-Maṣmūda, Kutāma-Zawāwa y Ṣanhāŷa (v. *Beréberes, Butr*).

Barīd. Servicio oficial de correos y de información en los estados islámicos. Este nombre también se aplicaría a la montura, al correo y a las etapas. Este servicio empezó a funcionar en tiempo del califa omeya ʻAbd al-Malik (65/685-86/705), y con los abasíes el *barīd* constituyó ya uno de los servicios gubernamentales más importantes.

Basmala. Es la fórmula *bi-smi-llāhi (r-raḥmāni r-raḥīmi)* «en el nombre de Dios» (clemente y misericordioso)», que abre el Corán. Esta fórmula, que suele encabezar todos los escritos, es la invocación que el musulmán debe pronunciar, al menos en su forma abreviada, *bismillāh*, ante todo acto notable de la vida cotidiana susceptible de una finalización moralmente buena; por ejemplo, al ir a sacrificar un animal, antes de empezar a comer, etc.

Baʻṯ (a veces transcrito **Baas**). Resurrección, renacimiento. «Partido de la Resurrección Árabe», creado en Damasco en 1940 –constituido por tres facciones, cuyos «padres espirituales» fueron el greco-ortodoxo Michel ʻAflaq, principal teórico del nacionalismo árabe, Salāh ad-Dīn al-Bitar y Zakī Arsuzī–; el objetivo era, como heredero de las sociedades secretas del final del imperio otomano, echar a los franceses de Siria y trabajar por la reunificación de la nación árabe liberada del imperialismo, haciéndose expresión política del arabismo.

El *Baʻṯ*, en rigor, siempre ha sido más un movimiento ideológico de tendencias laicas que un partido político; durante el episodio de Suez se fusionó con el partido socialista de Akrām Hūrānī y adoptó formas socializantes. Su desarrollo en el Medio Oriente en la década de los años cincuenta desembocó en estrategias nacionales específicas, llevando a organizaciones propias en cada país, que podían oponerse, como en el caso del *Baʻṯ* sirio y el irakí.

En Siria el *Baʻṯ* tiene las riendas del poder desde el golpe de estado del 8 de marzo de 1963. En tanto que en Irak, tras un breve gobierno en 1963, tomó en sus manos el poder después del golpe de estado del 17 de julio de 1968. A partir del año 1975, una vez que los ʻalawíes se hicieron con el poder en Siria, los principales teóricos sirios del movimiento se refugiaron en Irak (v. *Nuṣayríes*).

Bāṭin. Interior, interno, esotérico, que se opone a *ẓāhir*, exterior, externo, exotérico. Según el šīʻísmo, en general las ciencias

de la naturaleza están relacionadas con la ciencia de la revelación. La revelación posee un aspecto exotérico *(ẓāhir)* y otro esotérico *(bāṭin)*, y el proceso de realización consiste en partir de lo exotérico para alcanzar lo esotérico. Este proceso de interpretación hermenéutica es el *ta'wīl*, que los šī'íes y los sufíes aplican al Corán, con el fin de descubrir su sentido interior (v. *Ta'wīl*).

Bāṭiniyya. Nombre dado, especialmente a los ismā'īlíes en época medieval, por su énfasis en el *bāṭin*, en el sentido interno escondido tras el sentido literal de los términos de los textos sagrados (v. *Ismā'īlíes*, *Ẓāhiríes*).

Bay'a. Esta palabra expresa la prestación del juramento de fidelidad a un soberano, el reconocimiento o la investidura de un príncipe, y el acto de conferir a un califa las insignias de la soberanía. Es, en fin, el acto por el cual una persona es proclamada y reconocida –en el caso del califa– como jefe del estado musulmán. (Todos los tratadistas islámicos están de acuerdo en reconocer el origen divino de la soberanía que reside en la comunidad del pueblo o la nación, que a su vez la transmite al soberano o califa directamente de manera explícita o implícita.)

Por la *bay'a* el califa queda obligado a velar por los intereses religiosos del islam, haciendo que se cumpla la *šarī'a*, la ley islámica. Asimismo se compromete a cuidar de los intereses temporales, defendiendo las fronteras, manteniendo el orden en sus dominios, juzgando según el derecho, repartiendo con equidad los cargos y haciendo la guerra santa contra los infieles.

El efecto de la *bay'a* es personal y vitalicio, mas si el califa o soberano no se atiene a las prescripciones de la *šarī'a* los que han hecho la *bay'a*, teóricamente, quedarían desligados de su promesa.

Bayt al-Māl. Casa del tesoro, esto es, el erario público, al cual desde los primeros tiempos del Islam afluyeron los bienes adquiridos para la comunidad musulmana. Las entradas ordinarias consistían en el *zakāt* o limosna ritual, el botín de guerra y las rentas percibidas de los bienes raíces. Más tarde se añadieron las capitaciones *(ŷizya)* y las tasas pagadas por los *ḏimmíes* y el diez por ciento *('ušr)* sobre el valor de las mercancías introducidas en tierras musulmanas. A estas entradas se unían otras de carácter extraordinario, sucesiones vacantes, confiscaciones, etc.

Considerados estos bienes como bienes de Allāh, son propiedad inalienable de la comunidad, persona jurídica cuyo representante y curador es el califa, y más tarde los diferentes soberanos de los

distintos estados. El príncipe, con todo, no es más que un mandatario y no puede ni debe distraer los fondos de su aplicación legítima, que están destinados a sufragar ciertas categorías de gastos, según reglas minuciosamente elaboradas por los juristas musulmanes.

Ahora bien, esto sucedía esencialmente con los dineros del azaque *(zakāt)* o diezmo que constituían el llamado *māl aṣ-ṣadaqa*, del que el estado musulmán no era en modo alguno propietario, sino simple administrador (sus beneficiarios son, según el Corán, esencialmente pobres y menesterosos).

Mucha mayor discrecionalidad tenía el soberano con los dineros de otras partidas [bienes inmuebles *(fay')*, capitación impuesta a los no musulmanes *(ŷizya)*, producto de las minas, confiscaciones, quinto del botín mueble *(ganima)*, bienes mostrencos, sucesiones vacantes, tesoros...], todo lo cual formaba el llamado *māl al-muslimīn;* de ahí que después de detraer, claro está, los gastos correspondientes a sueldos (ejército, funcionarios, etc.) y obras de interés público, pudiese disponer de ciertos bienes, sobre todo tierras vacantes en países conquistados, y otorgados en régimen de *iqṭaʿ* a modo de donación.

En al-Andalus no existió confusión entre el *māl aṣ-ṣadaqa* y el *māl al-muslimīn*, ni se guardaron ambos en el tesoro público *(bayt al-māl)*, generalmente ubicado en la mezquita aljama. Los andalusíes distinguieron dos tesoros: el producto del azaque se guardaba en una cámara de la mezquita; en tanto que las recaudaciones estatales, que constituían el dinero de los muslimes *(māl al-muslīm)*, se custodiaban en el depósito o almacén del erario *(jizānat al-māl)*, sito en el alcázar del soberano (v. *Fay'*, *Ganīma*, *Ŷizya*, *Zakāt*).

Benimerines (v. **Marīníes**).

Beréberes. Nombre con el que se designa a los pueblos que ocupan el territorio comprendido entre el oeste de Egipto a la orilla del Océano Atlántico y hasta la curva del río Níger, que hablan o hablaban lenguas o dialectos del llamado tronco camito-semítico. Probablemente venidos del Asia Central, a partir del segundo milenio antes de J.C., por oleadas migratorias sucesivas, constituyeron la base étnica de la población norteafricana y de las islas Canarias.

Trajeron consigo una poderosa organización tribal, junto con el animismo y prácticas adivinatorias, que el islam no ha podido borrar completamente. A resultas de diversas invasiones sus rasgos étnicos han sido modificados grandemente, especialmente por la conquista árabe o, mejor dicho aún, por las invasiones *hilālíes* a partir del siglo V/XI. Integrados en el mundo árabe, muchos han

conservado su lengua hasta hoy, y con ello un fuerte identidad sociocultural que se resiste a la asimilación fomentada por los gobiernos.

En la actualidad conservan su lengua o dialectos beréberes algunas tribus del Sáhara Occidental y los tuareg del Sáhara Central. Asimismo una buena parte de la población marroquí (más de la mitad). En Argelia las regiones de Kabilia, Aures y Mzab (más del 30 por 100 de la población total del país). Tanto en Marruecos como en Argelia, estas poblaciones beréberes a menudo son bilingües. En Túnez subsisten algunas islas (las Gelves) que conservan el beréber, así como en Libia en el Ŷabal Nafūsa. En el Occidente de Egipto, en fin, se habla beréber en el oasis de Siwa (v. *Barānis*, *Butr*, *Hilālíes*).

Bey o **Beg**. «Señor» en turco. Este título con los selŷuqíes, en el siglo XI, vino a ser el equivalente del árabe *amīr* y estuvo reservado a los príncipes que en el imperio del Oriente estaban sujetos a un gran soberano, que llevaba el título de *sulṭān*.

En tiempos de los iljanes (siglos XIII y XIV) en Persia, así como entre los mogol de la India, también se utilizó la forma femenina *begam*, aplicada a las princesas. Los otomanos, por su parte, reservaron el título de *beg* o *bey* a los jefes de tribu, a los altos funcionarios civiles y militares y a los hijos de los grandes.

Existió asimismo el título de *beylerbey*, «señor de señores», que en un principio se aplicó al jefe del ejército, si bien pronto vino a significar «gobernador de provincia» (llamado simplemente *bey*. En Argelia los beys gobernaban las tres regiones en que se dividió el territorio, todos bajo la autoridad del *Dey*). Poco a poco esta expresión se iría envileciendo y terminó por ser un simple título honorífico. No así en Túnez, donde el Bey considerado como soberano se mantuvo hasta 1957, en que fue abolida la monarquía e instaurada la república.

Hoy en día en algunos países árabes el término *bē*, *bēk*, *bēg*, etc., es un simple título de cortesía o familiaridad [v. gr., *yā bēk!*, *¡Eh, maestro!*] (v. *Dey*).

Bidʿa. Innovación reprobable, novedad perniciosa. Es, efectivamente, la innovación, creencia o costumbre que no se apoya en un antecedente que date de la época de Mahoma y, por tanto, esté en cierto modo refrendada por él; es el término técnico para designar cuanto se opone a la *Sunna*, a la tradición del Profeta.

Muchos juristas a lo largo de los siglos han arremetido contra aquello que no estuviese explícitamente contenido en la *Sunna*, denunciando como innovaciones reprobables ciertos usos y cosas

adoptados por los muslimes. (Entre los siglos V/XI-VII/XII el andalusí al-Ṭurṭūšī denunciará como *bid'a* el hecho de comenzar las comidas por los platos fuertes y acabarlas por el postre, cosa contraria a la *Sunna;* en el siglo IX/XV el magrebí al-Wanšarīšī hará lo mismo con las sillas, mesas y otros enseres extraños al hogar árabo-islámico; en época reciente, en fin, el *wahhābismo* condenaría como innovaciones intolerables el uso del café y del tabaco, la utilización de cuchillos y tenedores, la imprenta, etc.). El contenido positivo de la noción de *bid'a* es, pues, muy variable y no puede ser determinado con relativa precisión más que con respecto a una tendencia, a una escuela de *fiqh* dada en un momento preciso de su evolución, o con respecto a las tesis de un alfaquí determinado. Con todo, de manera general, el término *bid'a* define todo lo sentido como desviación de la vía marcada por la *Sunna*, bajo los efectos de las ideas y las modas percibidas como nuevas o extraislámicas.

Aun así, por más que muchos musulmanes estuvieran persuadidos de que toda innovación era mala por esencia, resultó obligado, sin embargo, ir haciendo concesiones a tenor de las circunstancias. (Se llegó así a establecer una distinción entre *bid'a ḥasana*, buena, o *maḥmūda*, digna de elogio, y *bid'a sayyi'a*, mala o *madmūna*, vituperable, con gradaciones intermedias). Entendida así, la *bid'a* –factor de conservadurismo– podía convertirse en un factor de innovación.

Con el tiempo algunos juristas comprendieron que todas las innovaciones no eran perniciosas, que las había también buenas y que, admitidas, constituían poderosos elementos de renovación, y, con espíritu pragmático, aceptaron innovaciones consagradas por el uso, de manera que una antigua *bid'a* se trocaba en una nueva *sunna* (v. gr., la celebración del Mawlid o natividad del Profeta). Sólo gentes ultraconservadoras insistieron en que no se podían admitir otros usos que los del tiempo del Profeta y el de sus compañeros. (La escuela o *maḏhab* ḥanbalí es la más conservadora respecto a esta cuestión.)

En resumidas cuentas, denunciando las desviaciones, la doctrina de la *bid'a* en todo tiempo ha tenido como fin preservar el estilo de vida islámico y conservar la unidad de la comunidad musulmana, sacudida por las herejías, a la vez que su personalidad, amenazada por las novedades. Su objetivo último es perpetuar la identidad de la *umma*, la comunidad musulmana.

Bienes de manos muertas (v. **Waqf**).

Bīmāristān (del persa **bīmār** = enfermo + **istān** = lugar). Hospital (en el uso moderno la palabra remite, sobre todo, a un asilo

de dementes). Estos hospitales, en la Edad Media (funcionaron al menos 34 desde Persia al actual Marruecos), eran fundados por los soberanos y por los grandes personajes de los países islámicos (con el objeto también de recluir en ellos a sus familiares seniles o dementes), constituyendo conjuntamente *waqf-s* (bienes de manos muertas, vinculados para obras pías) para el salario de los médicos, boticarios y enfermeros, así como para el mantenimiento y sustento de los enfermos.

Burāq (al-). Animal de excepcional rapidez que el profeta Mahoma habría montado al hacer su milagroso viaje nocturno *(isrā')* de La Meca a Jerusalén. Según diversas tradiciones y relatos piadosos, tendría rostro humano, crines de caballo, patas de camello, cuerpo y cola de vaca, pecho de rubí y alas poderosas.

Butr (al-). Nombre de uno de los dos grupos de pueblos que constituyen el conjunto de los beréberes, el otro es el de los *Barānis*. Los principales pueblos Butr serían los Lawāta, Nafūsa, Nafzāwa, Banū Fātin, Miknāsa y Zanāta; este último para Ibn Jaldūn sería el más importante (v. *Beréberes* y *Baranis*).

Būyíes (o **Buwayhíes**). Dinastía de emires šī'íes duodecimanos originarios del Daylām, provincia del sur del Caspio, que, tras hacerse con el poder en las provincias de Fars, Ŷibāl y Kirmān, terminaron por controlar el califato *sunní* de Bagdad en 344/945, instaurando un régimen que habría de durar hasta que en el 477/1055 los turcos silŷuqíes acabaran con la dinastía. Esta toma del poder en Bagdad por los būyíes, que no poseían vínculo alguno con la familia del Profeta, llevó emparejada una cierta desacralización política. Al mismo tiempo que se producía una descentralización de la vida política y cultural a consecuencia del reparto del Irán occidental y del Iraq entre tres hermanos de la misma familia.

Los emires būyíes ostentaron entre sus títulos el de *amīr al-umarā'*, rey de reyes (doblado del antiguo título imperial persa de *šāhanšāh*), lo que les confería, además del poder militar, el poder político y el control sobre la administración civil. El califa abasí se convertiría, sin paliativos, en un simple títere en manos de los emires būyíes, que desde la autoridad militar extendieron sus competencias a todos los dominios del Estado.

Hostiles a sus rivales políticos los šī'íes fāṭimíes, que reivindicaban el califato universal 'alí, los buŷíes no intentaron abolir el califato abasí, pese a ser éste sunní. No por ello dejaron de introducir en los territorios que controlaban la celebración de festivida-

des šīʿíes; además, bajo su égida se lograría una cierta sistematización e intelectualización de la teología šīʿí.

El régimen būyí acentuó la práctica de conceder a los jefes militares, en casi propiedad, dominios tomados de las tierras estatales. Confirió asimismo el derecho a percibir el impuesto de un distrito fiscal a ciertos beneficiarios sin que éstos tuviesen que verter diezmo alguno al erario. Distribuyó, en fin, *iqṭāʿ-s* a guisa de soldada, sin estar sujetas a imposición fiscal alguna. Esto, unido a su concepción patrimonial del poder, daría lugar a la fragmentación política de sus territorios y a la desunión familiar, facilitando la conquista de parte de sus tierras a Maḥmūd de Gazna. Finalmente el selŷuqí Toghrïl, utilizando el sentimiento religioso sunní, presentándose como liberador del islam ortodoxo en manos de los herejes šīʿíes, acabaría con los buyíes a mediados del siglo XI.

C

Cadí (< **qāḍī**). Juez, agente de la autoridad investido de poder jurisdiccional. Es, en el sistema judicial islámico, el representante de la justicia ordinaria. Las funciones del cadí, según al-Mawardī, consistían en «dirimir las disputas, en hacer valer las responsabilidades y los derechos de los incapaces y de los huérfanos, en administrar las fundaciones de carácter piadoso, en hacer efectivas las disposiciones testamentarias, en aplicar las penas fijadas, en proteger su circunscripción contra las contravenciones de los reglamentos y contra los disturbios, en hacer que la justicia fuese igual para los débiles y para los fuertes, para los grandes y pequeños».

Los cadíes actuaban como delegados de la suprema autoridad, o sea, del califa, representante de Dios –legislador supremo–. A él le debían su nombramiento, y en la medida que hubiesen recibido esta delegación estaban autorizados para subdelegarla: podían ser cesados por la mera arbitrariedad de los gobernantes.

La institución del cadí se organizó bajo los califas omeyas, éstos nombraban un cadí para cada provincia. Más tarde, cada capital de los emiratos independientes surgidos en tiempos de los abasíes tuvo, como Bagdad, su cadí supremo. El cadí de Córdoba era llamado *qāḍī al-ŷamā'a*, «juez de la comunidad», título parecido al de *qāḍī l-quḍāt*, «juez de jueces», que ostentaba el de Bagdad. Eran de los personajes más importantes del Estado. En al-Andalus, en tiempos del califato, había un cadí en cada capital de provincia o cora y en las marcas.

Las funciones de cadí, de carácter religioso y desinteresado, no estaban en un principio remuneradas; poco a poco, sin embargo, se impuso la necesidad de la percepción de un salario. Aun así algunos cadíes servían gratuitamente.

La moralidad exigida a los cadíes se desarrollaba en múltiples preceptos: les estaba prohibido aceptar regalos, acudir a convites, manifestar parcialidad por una de las partes, dictar sentencia sin ánimo sereno, etc.

Calendario. Los musulmanes emplearon no sólo una nueva era (instituida por Omar en el año 15/637), la era de la hégira (que comenzó el 16 de julio del 622), sino también un nuevo calendario puramente lunar de 12 meses.

El calendario preislámico era lunisolar y de doce meses, para subsanar el desfase entre el cómputo lunar –de carácter religioso y con un año de 354 días– y el cómputo solar –de carácter económico, atendiendo a las estaciones, y con un año de 365 días– se le añadía cada dos o tres años un mes intercalar tras el doceavo mes. Con la supresión por el Profeta del mes intercalar correctivo, durante la «peregrinación del adiós», en el año 10/631, el calendario islámico entonces establecido pasó a ser exclusivamente lunar. Así el año comprende doce meses lunares, que tienen alternativamente 29 y 30 días, en total 354 días; pero como el año lunar es sinódico, sobran 8 horas, 48 minutos y 36 segundos anualmente, esto se subsana añadiendo un día al último mes del año, 11 veces por período de 30 años.

El nombre árabe y el orden de los meses del calendario musulmán es el que sigue: 1) *muḥarram*, 2) *ṣafar*, 3) *rabīʻ al-awwal*, 4) *rabīʻ al-ājir* (o *rabīʻ aṯ-ṯānī*), 5) *ŷumādà al-ūlà*, 6) *ŷumādà al-ājira* (o *ŷumādà aṯ-ṯāniya*), 7) *raŷab*, 8) *šaʻbān*, 9) *ramaḍān*, 10) *šawwāl*, 11) *ḏū l-qaʻda*, 12) *ḏū l-ḥiŷŷa*.

Los días comienzan y se terminan al ponerse el sol; así, la noche del viernes es, según el cómputo musulmán, aquella que según el nuestro se halla entre la puesta del sol del jueves y el amanecer del viernes.

Los días de la semana parece que se tomaron de los judíos y cristianos, se denominan con un número ordinal, derivado de los cuatro primeros números, a partir del domingo, que es el día primero *(ahad);* el lunes, segundo *(iṯnayn);* el martes, tercero *(ṯalaṯāʻ);* el miércoles, cuarto *(arbaʻā');* el jueves, quinto *(jamīs);* el viernes se llama *(yawm al-ŷumuʻa)*, día de la reunión; el sábado *(sabt)* es como el *sabbat* judío, del que toma nombre el séptimo día.

Los distintos períodos de la jornada están indicados por los momentos de la oración ritual, sobre todo por los tres momentos astronómicos esenciales: la salida del sol, su cénit y su puesta.

El calendario lunar, pese a sus inconvenientes, se mantuvo, dado que venía impuesto por el Corán; sin embargo, la vida práctica con-

servó o restableció el calendario solar: En los autores árabes medievales existe casi siempre la preocupación constante de dar las fechas de la era cristiana junto a las de la hégira. Desde el principio la administración califal se dio cuenta de que el impuesto sobre las tierras y sus productos no podían ser recogidos más que en el tiempo de cosecha, y no según las fechas variables del calendario lunar; el mundo campesino siguió el ritmo de las estaciones y en muchos sitios la vida administrativa y económica continuó, después de la conquista musulmana, estando regulada por antiguos calendarios solares (Egipto, Siria, al-Andalus...). En época moderna, en fin, el calendario gregoriano ha penetrado en todo el dominio del Islam, mientras el calendario lunar musulmán tiende a ser un calendario de usos religiosos.

Califa (jalīfa). Sucesor, lugarteniente. El título de *jalīfat rasūl Allāh*, «Sucesor del Enviado de Dios», terminó por simplificarse mediante el empleo absoluto de «califa» *(jalīfa)*, teniendo como equivalente técnico, *Imām* supremo, y como equivalente honorífico *Amīr al-mu'minīn*, «Príncipe de los creyentes». El califa es el soberano temporal encargado de hacer reinar sobre el dominio islámico las prescripciones coránicas, consecuentemente el cargo tiene una dimensión religiosa considerable (aun así, poco se parece a un papa cristiano que, como sucesor de San Pedro, hereda funciones sacerdotales y apostólicas, no deberes gubernamentales). Según al-Mawardī (siglo V/XI), en su obra *Al-aḥkām as-sulṭāniyya* («Las reglas de la soberanía»), el califa tiene como tarea primordial la defensa de la fe y la administración de este mundo. La designación de un califa y rendirle obediencia es obligación ineludible para la comunidad musulmana.

Los deberes del califa, conforme a dicho autor, son los siguientes: 1) mantener el islam acorde con la tradición; 2) hacer reinar la justicia y velar para que las sentencias sean ejecutadas; 3) proteger las fronteras del dominio islámico a fin de salvaguardar la vida y los bienes de los creyentes; 4) aplicar las penas establecidas por la ley contra los transgresores; 5) establecer en las fronteras los ejércitos necesarios para impedir las incursiones enemigas; 6) combatir a los infieles hasta su exterminio o su conversión, y a las gentes del Libro hasta que se conviertan al islamismo o hasta que se sometan como tributarios a la protección musulmana; 7) recaudar impuestos y tributos conforme a las prescripciones coránicas; 8) regular los gastos públicos; 9) designar a personas honestas y competentes para los cargos públicos, y 10) mantener la administración y los demás asuntos del Estado bajo su vigilancia personal. El cali-

fa, en definitiva, debía en todo momento y en toda circunstancia «ordenar el bien y prohibir el mal».

Califas ortodoxos (v. **Rašidūn**).

Califato (jilāfa). Lugartenencia, sucesión. La institución califal nació a la muerte del Profeta, que no había previsto nada acerca del régimen estatal de su comunidad una vez que él desapareciese. Abū Bakr, delegado por Mahoma en vida para dirigir en su nombre la oración, fue reconocido en 11/632 *jalīfat rasūl Allāh*, «sucesor o lugarteniente del Enviado de Dios» (título que se transformaría muy pronto en *jalīfat Allāh*, «lugarteniente de Dios»), conservando sus poderes políticos y religiosos, excepto los especiales, anejos a su misión profética. La Ley había sido ya dada y en adelante el califa debería aplicarla y regir la comunidad de forma que aquélla encontrase aplicación, pero sin autoridad verdadera para interpretarla mejor que otro cualquiera. (No así los califas-*imāmes šī'íes*, que serían los intérpretes supremos de la Ley.)

El primer califa sería reconocido como tal tras la *bay'a*, o juramento de fidelidad, de sus principales compañeros. El mismo procedimiento, con variantes, se siguió para la elección de los cuatro califas ortodoxos.

Mu'āwiya (40/660-80/680), fundador de la dinastía omeya, combinó la costumbre beduina de la proclamación de los jefes de familia con la tradición bizantina, es decir, integró la elección y la herencia. Este sistema de designación fue utilizado hasta el advenimiento de 'Abd al-Malik (65/685-86/705), quien, reforzando la autoridad califal, nombró a su sucesor mediante disposición testamentaria: la *bay a* en adelante sólo serviría para ratificar, y, aunque ésta siguió siendo una institución necesaria, con el tiempo se convertiría en una simple ficción.

Los abasíes reforzaron la costumbre establecida de transmisión hereditaria del poder y, durante el primer siglo de la dinastía, el califa aún continuó siendo jefe espiritual y temporal; posteriormente confiaría las tareas administrativas en el visir, en tanto que los asuntos militares y políticos serían acaparados por el sultán, quedando las competencias del califa reducidas a la esfera religiosa. Con todo, la legitimidad del califa siguió dando carácter legal al poder del visir o del sultán; por ello éstos no intentaron la supresión de la dinastía, ya que el califa, a más de no estorbarles en el ejercicio del poder, les favorecía, toda vez que habían sido designados por él para ejercerlo. Este aspecto prevalecería hasta la conquista de Egipto por los otomanos u osmanlíes en 1517.

Los califatos instaurados por los omeyas en al-Andalus, fāṭimíes, y otros, tuvieron un papel histórico mucho más restringido; respondían, además de a los oportunismos consabidos, a teorías y doctrinas que permitían la justificación de la toma del poder por tal o cual jefe de grupo político o religioso. Estas teorías y doctrinas, establecidas *a posteriori*, dimanaban de los distintos conceptos de califato surgidos tras la gran *fitna* o guerra civil que culminó con la ruptura de la *umma* o comunidad musulmana. Si para los *šī'íes* era esencial que el *imān* o califa fuese descendiente de ʿAlī, para los *sunníes* bastaba que éste fuese de la tribu de *qurayš*, tribu del Profeta, en tanto que para los *jārišíes* hasta un esclavo negro, con tal que fuese virtuoso, podía ser nombrado para el cargo.

La institución del califato fue abolida en febrero de 1924 por la asamblea nacional turca, sin que se hubiese hecho gran caso de tal institución entre los osmanlíes hasta el siglo XIX. Mustafa Kemal, un mes antes, había declarado: «La idea de un califa único, ejerciendo la suprema autoridad religiosa sobre todos los pueblos del Islam, es una idea salida de los libros, no de la realidad». La abolición del califato pondría fin a más de un milenio de historia en la que el Estado y la religión estuvieron amalgamados, su separación indicaba la voluntad política de entrar en la era moderna (v. *Apéndice V*).

Casida (< **qaṣīda**). Tipo de oda que se compone de dobles versos monorrimos, cualquiera que sea su número, y en un metro uniforme; comporta esencialmente tres partes de longitud variable: 1) el *nasīb*, una especie de preludio amoroso en el que el poeta recuerda los momentos felices pasados en el campamento junto a la amada; 2) el *raḥīl* o descripción de un viaje por el desierto, y 3) el *madīḥ*, panegírico, o *hiŷā'*, sátira, en que se elogia o vitupera a la persona o tribu a quien va dirigida la composición.

La casida clásica o neoclásica puede en ciertos casos vehicular información de naturaleza histórica, si bien esta información debe ser utilizada y manipulada con extremo cuidado y con suma prudencia, dados los convencionalismos de todo tipo a que está sujeta dicha composición.

Circuncisión (**jitān** o **ṭahāra**). Este rito ha sido siempre muy observado en todo el dominio islámico, aunque no exista, acerca de la circuncisión, mención alguna en el Corán, lo que constituye, desde el punto de vista de la sociología musulmana, un ejemplo típico de divergencia entre la teoría y la práctica (el piadoso califa omeya Omar II salió, en su tiempo, al paso de la imposición de esta costumbre a los neoconversos declarando: «Muḥammad fue

enviado al mundo para traer el islam no para circuncidar»). La tradición, que atribuye este uso a Abraham y a los árabes preislámicos, aboga por su práctica; pero en modo alguno se le tiene por rito esencial, como sucede entre los judíos (para éstos la circuncisión es el signo de su alianza con Dios y es tan esencial en su sistema de creencias como el bautismo para los cristianos); las obras de jurisprudencia, por su parte, recomiendan que se practique esta operación a los siete días de nacido el niño si puede soportarla, si no a los cuarenta días o incluso a los siete años. Entre las escuelas jurídicas *(maḏāhib)* sólo la *šāfi'í* considera la circuncisión como obligatoria. Algunos juristas recomiendan también la escisión de las hembras. Hay que decir a este respecto que la llamada circuncisión femenina (la escisión, o sea, la ablación del clítoris, y la infibulación, esto es, la estirpación de labios y cosido de la vagina a excepción de un orificio para la orina y la menstruación) es un uso africano incrustado en el dominio islámico y nada tiene que ver con normativa coránica alguna. La circuncisión femenina afecta al 98 por 100 de las mujeres de Somalia, al 90 por 100 de las sudanesas y a más del 50 por 100 de las egipcias, entre otras; en Egipto y Sudán esta costumbre es practicada también en medios cristianos).

Ciudad. «En sentido lato, la ciudad islámica, como la ciudad clásica –la *civitas* romana, por ejemplo–, es más que la gran comunidad de personas que obedecen su ley. Así pues, engloba a todos los musulmanes y coincide con la *umma*, la comunidad de la cual cada musulmán se reconoce y siente ciudadano, viva solo o en grupo, sea nómada o sedentario, ciudadano o campesino.» El Islam es una civilización de ciudades, pero el hecho de que la civilización musulmana sea esencialmente urbana no es en sí nada original. Lo que sí lo es realmente, es la manera cómo la ciudad islámica se convirtió, desde los inicios del islam, en el centro vital de la comunidad.

El ejemplo dado por Mahoma en Medina repercutió en las demás ciudades del dominio islámico; en éstas, lo mismo que en la ciudad del Profeta, la mezquita aljama fue el centro de oración y punto neurálgico de proclamaciones de toda índole desde su almimbar. En torno a la mezquita se agrupan los centros administrativos, los zocos, las alhóndigas y la alcaicería, es lo que forma la *madīna*, la ciudad por excelencia, o mejor, el corazón de la ciudad. A la *madīna* se adosaban los arrabales, que solían asimismo estar cercados y eran como pequeñas ciudades con todos los servicios (mezquita, zoco, baño, escuela, etc.). La ciudad quedaba así convertida en una multiplicidad de células autónomas (el número de

arrabales de Córdoba era de 21), pero en modo alguno inconexas. Pues contrariamente a lo que se afirma, las ciudades islámicas tradicionales se caracterizaron, entre otras cosas, por la existencia entre sus habitantes de un sentido de unidad y de cohesión social fuerte y desarrollado. El hecho de que ese sentido de solidaridad no fuese expresado jurídicamente mediante una carta o un fuero, como fue el caso de las ciudades europeas en el medievo, no quiere decir que no existiese.

El sentido de solidaridad era consecuencia directa de ser la mayoría de los habitantes musulmanes. Ello dio lugar a que su sociedad fuese edificada sobre la base de los valores socio-religiosos islámicos y se rechazasen o no se generasen otras formas alternativas de asociación política, como, por ejemplo, territoriales, raciales, municipales...

La ausencia de autonomía municipal y de autogobierno local, al contrario de lo que sucedía en el medievo en Europa, no fue óbice para que en todo el dominio islámico las ciudades floreciesen como grandes centros de cultura y comercio. Ahora bien, dado que las ciudades islámicas se organizaron sobre bases distintas a las de la Europa cristiana, sus instituciones jurídicas y administrativas no podían poseer un carácter representativo comparable al de los municipios europeos; con todo, los encargados del funcionamiento de las instituciones jurídicas y administrativas de las ciudades islámicas no eran ni agentes personales ni servidores del soberano. Pues tanto éste como los funcionarios por él nombrados, y los restantes miembros de la comunidad, estaban sometidos a la misma y única preceptiva legal: la *šarī'a*, la ley musulmana.

Clan (v. **Āl**).

Cliente (v. **Mawālī**).

Clima (v. **Iqlīm**).

Códigos de estatuto personal (v. **Tanzimat**).

Cofradía religiosa (v. **Ṭarīqa**).

Compañeros [del Profeta] (v. **Aṣḥāb**).

Comunidad musulmana (v. **Umma**).

Comunidad religiosa (v. **Millet**).

Cora (v. **Kūra**).

Corán (v. **Qur'ān**).

D

Dāʿī. El que llama (a la verdadera fe), propagandista, propagador de una doctrina. Título empleado por algunos grupos disidentes para designar a sus principales propagandistas o misioneros, pero que se volvió característico de los *šīʿíes*.

Dār-al-ḥarb. Morada de la guerra, el país de la guerra. El derecho islámico tradicional considera el mundo dividido en dos grandes dominios: la morada del Islam *(dār al-Islām)*, esto es, el dominio islámico, y la morada de la guerra *(dār al-ḥarb)*, o sea, el resto del mundo, las tierras de los infieles, contra los cuales los musulmanes se hallan teóricamente en estado de guerra hasta que formen parte del dominio islámico (v. *Dār al-Islām*).

Dār al-Islām. Morada del Islam, el conjunto de territorios en los que rige la *šarīʿa*, la ley musulmana, y están sujetos a príncipes musulmanes. Su unidad reside en la comunidad de fe, en la unidad de la ley y en las seguras garantías de que gozan los miembros de la *umma*, la comunidad islámica. Cuando un territorio perteneciente al *dār al-Islām* es (re)conquistado por los infieles, se vuelve *dār al-ḥarb* (tal era la opinión de la mayoría de los juristas en las edades medias), dado que la ley de los infieles reemplaza a la *šarīʿa*, ello da lugar a que los musulmanes y sus *ḏimmíes* no gocen de las debidas garantías, consecuentemente se recomienda la emigración de los musulmanes a territorios de *dār al-Islām* (v. *Šarīʿa*).

Dār aṭ-ṭirāz (v. **Ṭirāz**).

Dawla. Estado, poder, dinastía. A fines del siglo II/X la expresión *ad-dawla* se impone como segundo elemento de pomposos tí-

tulos que los reyes de taifas, entre otros magnates del dominio islámico, emplearon con prodigalidad (v. gr., *Sayf ad-dawla [> Zafadola]*. Espada de la dinastía o del Estado).

Derviche (v. **Faqīr**).

Devşirme. Institución creada, parece, por el sultán otomano Bayeceto I a finales del siglo XIV. Su nombre remite a la leva de muchachos cristianos, preferentemente de poblaciones rurales reputadas más sanas, que los turcos realizaban periódicamente y que el Estado educaba por su cuenta, y hacía musulmanes. Según sus aptitudes, se les dividía en varias clases, destinadas a diversos servicios. La clase superior, muy reducida, era la de los pajes del sultán, y de ella solían salir los grandes visires y principales dignatarios; otros desempeñaban diversas funciones en palacio o en la administración, y a otros se les enviaba a las filas del cuerpo de élite de los jenízaros.

La institución del *devşirme* cayó en desuso en la primera mitad del siglo XVII (v. *Jenízaros*).

Dey (< **dayi**). «Tío materno» en turco. Título honorífico que se empleó con variado sentido a lo largo del tiempo en las regencias de Argel y Túnez.

Parece que en Túnez, a fines del siglo XVI, el título sirvió para designar una función subalterna en la milicia de los jenízaros: las cuarenta secciones de la milicia tenían a su cabeza un dey. Más tarde esos jefes, en 1591, eligieron entre ellos un dey supremo que ejerciera el poder. A mediados del siglo XVII el título de *dey* ya es el de un alto funcionario, y en el siglo XVIII el término se aplica a un alto funcionario encargado de la justicia. El título desaparecería a mediados del siglo XIX.

En Argel, en cambio, el título de *dey* fue reservado, a partir del año 1671, al jefe supremo de la Regencia, que era elegido por los patrones de los barcos corsarios; enseguida lo sería por los oficiales del ejército (el consejo de las tropas jenízaras). Una vez elegido podía gozar de un poder absoluto (los beys o gobernadores estaban bajo su autoridad). Pero, aun así, se le exigía vivir en palacio, donde ninguna mujer podía penetrar, salvo en audiencia pública. Separado de su familia, sólo podía aposentarse en su casa la tarde y noche del jueves al viernes.

La situación de los deys fue inestable y harto peligrosa, habida cuenta que entre 1671 y 1830 se sucedieron 30 en el poder, de los que 14 perecieron por muerte violenta (v. *Bey*).

Diezmo (v. **ʿUšr** y **Zakāt**).

Ḏikr. Rememoración, repetición obsesionante de jaculatorias, técnica espiritual (propia de los sufíes) basada en la repetición incansable de algunos de los nombres divinos, acompañada o no de ritmos respiratorios, de balanceo corporal o de determinadas posturas o actos, buscando con la repetición incesante llegar al éxtasis. Por ejemplo, los derviches danzantes de la *tarīqa Mawlawiyya*, fundada por Ŷalāl ad-Dīn Rūmī, poeta y místico persa, giran vertiginosamente durante el *ḏikr* al son de instrumentos musicales, consiguiendo de esa forma alcanzar el éxtasis.

Siendo como es el tema principal de la mística musulmana la unicidad divina *(tawḥīd)*, el ḏikr es, pues, un acto de glorificación a Dios, mediante la repetición de su nombre o de algunos de sus atributos en voz alta o mentalmente. Aunque la liturgia de las cofradías puede variar, el balanceo rítmico del cuerpo suele ser muy utilizado. Así, mientras un cofrade canta lentamente un poema religioso con largas pausas de silencio entre los versos, la asamblea de los hermanos, de pie y descalzos, se balancea al ritmo de una palabra repetida incesantemente (ésta suele ser: *Allāh*, «Dios», o *Ḥayy*, «Viviente», o *Huwa*, «Él») (v. *Ṭarīqa* y *Apéndice I*).

Ḏimma. Pacto de protección, capitulación ajustada entre gentes del Libro (cristianos, judíos, sabeos...) y los musulmanes, a los que se someten, pasando así a ser *ḏimmíes*. Mediante el pacto de protección los *ḏimmíes* pueden seguir manteniendo sus usos con ligeras restricciones, y quedan amparados y defendidos ellos y sus bienes de los enemigos externos. A cambio del derecho a mantener sus costumbres y a practicar sus religiones ancestrales estaban obligados al pago de un impuesto de capitación *(ŷizya)*, y el que poseía tierras debía pagar una contribución por ellas, el *jarāŷ*, que podía llegar incluso a la mitad del producto de las mismas; también sufrían determinadas restricciones civiles.

En los tribunales de justicia la calidad de *ḏimmí* se asimila a la del esclavo y a la de la mujer musulmana. Su testimonio cuenta o vale la mitad del de un hombre libre musulmán (en realidad su testimonio no es admisible contra un musulmán). En un litigio contra un musulmán se veía obligado a comprar su inocencia y su liberación la mayoría de las veces. Las acusaciones de blasfemia contra el Profeta y el islam dirigidas contra el *ḏimmí* en cada crisis social y en cada problema individual entre cristianos y musulmanes pueden llevarle a la muerte. Y aunque esta injusticia no sea cotidiana sitúa al *ḏimmí* en una posición de permanente inferioridad. Los

ḏimmíes, en teoría, tampoco han de prestar servicios en el gobierno o en el ejército, pues los asuntos públicos son un derecho exclusivo de los musulmanes.

O sea, la *ḏimma* limita la participación de los no musulmanes en la vida de la ciudad: están sometidos a un impuesto particular y a restricciones de libertad individual (vestidos distintivos, prohibición de monturas nobles), familiar (estatuto personal), económica (restricciones sobre los oficios), cultural (procesiones y manifestaciones religiosas) y cívica (prohibición de asumir cargos administrativos, políticos y militares); tenían y tienen un estatuto de ciudadanos de segunda.

En el imperio otomano este cuadro se volvió más sombrío: a la *ḏimma* se le añadió la noción de *milla* (v. *millet*), que daría lugar a una mayor marginalización de las comunidades no musulmanas. Con todo, sus miembros se orientaron hacia las profesiones liberales (medicina, finanzas, artes, literatura, enseñanza), cosa que les permitiría desempeñar un papel preponderante en la sociedad (v. *Ahl al-kitāb*, *Ḏimmíes*, *Jarāy*, *Millet*, *Ṣulḥ*, *Ŷizya*).

Ḏimmíes (v. **Ahl aḏ-ḏimma**).

Dīn. Religión, creencia, costumbre, uso, retribución. Para el musulmán, la palabra *dīn* «religión» evoca las prescripciones, los usos que Dios ha impuesto al hombre y a los que debe someterse para merecer la salvación y la felicidad futura.

Dīnār (del latín **denarius**, a través del griego). Nombre de la unidad de oro del sistema monetario islámico. Con la reforma de ʿAbd al-Malik (77/696-697) se fijó el estilo de la pieza, desprovista de representación figurada y llevando solamente grabada la *šahāda* –la profesión de fe musulmana–, el nombre del califa y el lugar donde había sido acuñada; el nombre del funcionario encargado de la acuñación aparecería en época abasí. El dīnār de ʿAbd al-Malik tenía un peso de 4,25 gramos.

Hoy día el nombre de la moneda nacional de Argelia, Bahrayn, Iraq, Jordania, Kuwait, Libia –y otrora el Yemen del Sur, así como Yugoslavia–, se llama dinar (v. *Dirham*).

Dirham (del griego **drahmè**). Nombre de la unidad de plata del sistema monetario islámico. El *dirham* imitaba el dracma sasánida y las más antiguas piezas fueron acuñadas por los primeros omeyas, pero sería ʿAbd al-Malik quien fijaría el estilo de la pieza en el 77/696-7. Su peso era de 2,97 gramos, siendo la relación de valor con respecto a la moneda de oro de 10 dirhams por un dīnār.

El oro, a la par con la plata, en teoría, constituía la base del sistema monetario oficial entre los musulmanes, ya que los dos monometalismos de las regiones integradas en el dominio del Islam (Oriente/plata y Occidente/oro) pudieron ser reemplazados por el bimetalismo árabo-islámico; la realidad, empero, es que eso pudo darse en Bagdad, ciudad donde coexistían (más que constituir un sistema por la inexistencia de un cambio fijo) las dos monedas, como consecuencia del flujo procedente de las dos partes del imperio. De hecho, el sistema monetario musulmán no pasó de ser un doble monometalismo. En Iraq se utilizaba en las transacciones casi exclusivamente la plata (las ricas minas persas procuraban el metal), mientras que en Siria, Egipto y el Magreb se efectuaban los pagos en oro.

En al-Andalus, hasta que el califa ʿAbd al-Ramān III acuñara oro en el siglo IV/X, viviría sobre un sistema basado en la plata; a partir de esa fecha se convertiría en un país basado económicamente en el oro. Con todo, la moneda de uso corriente en todo el dominio del Islam fue la moneda fraccionada o bien la de cobre, como el *fals*, además del trueque.

En la actualidad es el nombre de la moneda nacional de la Federación de los Emiratos Árabes Unidos y la de Marruecos (v. *Dīnār*).

Disimulación legal (v. **Taqiyya**).

Dīwān (plural: **dawāwīn**). Diván, registro (de llamada), secretariado o departamento administrativo.

El término, de origen persa, designaba en tiempos de Omar la lista con los nombres de los guerreros y de los musulmanes eminentes que tenían derecho a paga, juntamente con el montante de ésta, montante que se calculaba siguiendo una jerarquía ligada a la categoría islámica y no a los servicios militares; primeramente figuraba la familia del Profeta y luego sus compañeros, por orden de antigüedad en su adhesión al Islam, etc., hasta llegar, al final, a las mujeres, a los niños e, incluso, a los clientes no árabes, antiguos musulmanes. Este primer *dīwān* fue el *dīwān al-yûnd* o de las tropas. Una especie de Ministerio del Ejército que se encargaba del reclutamiento, del entrenamiento y de la disciplina de las tropas, así como de sus estipendios.

En el período omeya apareció además el *dīwān al-jarāŷ*, especie de Ministerio de Hacienda que tenía a su cargo el erario del Estado y centraba la percepción del impuesto: el *dīwān ar-rasā'il* o de la cancillería; el *dīwān al-barīd* o de comunicaciones oficiales, que cuidaba del correspondiente servicio de correos y también del

espionaje; el *dīwān al-jātam* o del sello, donde se guardaba copia de los documentos originales que se expedían sellados; el *diwān aṣ-ṣadaqa*, fundado para establecer la cuantía del impuesto del *zakāt* y del *'ušr;* el *dīwān aṭ-ṭirāz*, encargado de hacer las banderas y estandartes, los vestidos, telas y ropas de gala y ciertos muebles, etc., y, en fin, el *dīwān al-mustagallāt*, establecido para administrar las propiedades del gobierno en las ciudades –los inmuebles y, sobre todo, los puestos en los mercados alquilados a gentes del pueblo.

Con los abasíes aparecen otros *dawāwīn*, entre los que cabe mencionar el *dīwān al-azimma*, al que había que presentar los libros de cuentas de todos los demás departamentos de la administración; el *dīwān aš-šurṭa*, que tenía a su cargo el mantenimiento del orden.

A veces existió un *dīwān an-naẓar fī l-maẓālim*, especie de tribunal de casación y de cuestiones contencioso-administrativas.

El significado de la palabra *dīwān* en árabe y persa ha adquirido gran polisemia en el transcurso de los siglos. Primeramente significaba «lista con los nombres de los que recibían estipendios del Estado»; de ahí «departamento u oficina de administración o de gobierno». Posteriormente llegó a significar «corte o consejo del gobernante», «colección de poemas» de un poeta, «ministro u oficial» de alto rango (en la India), «consejo o sesión pública» (en el imperio otomano) y, por extensión, «juzgado, estado...».

La palabra pasó a las lenguas romances en la forma *aduana*, *douane*, etc., con el significado de «aranceles» o «derechos arancelarios» (v. *Maẓālim*).

Diya. Precio de sangre, indemnización, cantidad determinada de bienes dada en reparación por homicidio o por otras ofensas a la integridad física. La *diya* es un sustituto al derecho de venganza privada, pues los actos ilícitos contra la vida o la integridad corporal dan derecho a la víctima o a su representante legítimo a ejecutar en el agresor el talión *(qiṣāṣ)*.

El origen histórico de la institución remonta a las costumbres preislámicas, el Islam la integró en su sistema, mejorándola, distinguiendo, por ejemplo, entre el homicidio intencional y el involuntario; en este último caso la obligación de aceptar la indemnización es obligatoria y lo mismo sucede en el caso de legítima defensa.

Drusos (Durūz). Por más que sea difícil integrar a esta comunidad en alguna de las corrientes del islam, procede de la rama šī'í ismā'īlí, que arranca de la proclamación del sexto califa fāṭimí al-Ḥākim (desaparecido en 411/1021) como hipóstasis de la divini-

dad. Considerado como figura divina por sus seguidores, dos personajes se ocuparon de profundizar y extender su doctrina, el persa Ḥamza b. ʿAlī y el turco Naštakim ad-Durazī, de donde proviene el nombre de esta secta; pese a que sus adeptos prefieren llamarse a sí mismos unitarios *(muwaḥḥidūn)*. El primero establecería los fundamentos de la nueva religión drusa. La idea central, inspirada en la filosofía griega, es la Unidad del universo en Dios, y el retorno a esa unidad fundamental mediante el conocimiento a través de ciclos sucesivos. La encarnación divina de al-Ḥākim abre el último de esos ciclos.

El antiguo movimiento druso tuvo un florecimiento efímero. Después de la muerte de al-Ḥākim, la secta perseguida, se extinguió en Egipto, pero merced a su proselitismo pudo sobrevivir en Siria. En 434/1043, sin embargo, Baha' ad-Dīn decretó cerrada la «puerta de la adhesión» y prohibió todo proselitismo, y ninguna nueva conversión fue aceptada, dando lugar a que la comunidad se hiciese fuertemente cerrada y endogámica. Hoy es una secta reducida establecida en Siria, en la provincia de Suwayila principalmente (360.000), Líbano (300.000), Israel (45.000) y Jordania (3.000), así como en América. Su sentimiento de comunidad está reforzado por la organización confesional. Son grupos cerrados y secretos.

Dado el esoterismo de las creencias drusas, poco sabemos de su evolución, parece que evolucionaron en el curso de la historia hacia un sincretismo religioso y filosófico. La ascensión a las distintas etapas de la sabiduría, así como la profundización de los secretos de la religión, se reservan a iniciados, que se diferencian de los no iniciados en que éstos solamente se limitan a seguir la ley común. Todo druso, hombre o mujer, si es considerado digno, puede ser iniciado (existe igualdad entre el hombre y la mujer en lo concerniente al matrimonio y el divorcio).

No tienen liturgia ni lugares de culto, aunque hay centros donde pueden tener un retiro los iniciados. En efecto, no tienen el Corán como su libro santo (epístolas y comentarios de los fundadores y propagadores del movimiento componen el *Libro de la Sabiduría*, su libro canónico), se someten a una ley que le es propia y no a la *šarīʿa* o ley musulmana, no tienen mezquitas, ni observan las cinco obligaciones del islam. Aunque lo que es más grave a los ojos de la ortodoxia islámica es su creencia en la metempsicosis o transmigración de las almas. Creen, efectivamente, que el número de almas está estrictamente limitado y por ello admiten la metempsicosis o paso del alma de un cuerpo a otro. Son muy solidarios y veraces entre sí, por más que sea laudable que recurran a la mentira o al disimulo *(taqiyya)*, siempre que ello vaya en pro de su comunidad.

El misterio de sus doctrinas, añadiéndose a su endogamia comunitaria y a sus virtudes guerreras, han contribuido a preservar la homogeneidad de su comunidad. Homogeneidad que les ha permitido desempeñar un papel histórico en el Líbano, desmesurado en relación con sus efectivos demográficos (v. *Apéndice III*).

Ḏū l-ḥiŷŷa. Duodécimo mes del calendario islámico, en él se celebra, el día 10 del mes, la fiesta grande *('īd al-kabīr)* o la fiesta del sacrificio *('īd al aḍhà)*, que es la culminación de la peregrinación de La Meca; no llega, sin embargo, a ser tan popular y sentida como la fiesta pequeña *('īd aṣ-ṣagīr)* que cierra el *ramadán*. Una y otra son las dos festividades mayores del Islam (v. *'Īd*, *Calendario*).

Ḏū-l-qa'da. Undécimo mes del calendario musulmán. Era en época preislámica uno de los cuatro meses de tregua sagrada, junto a *ḏū l-ḥiŷŷa*, *muḥarram* y *raŷab* (v. *Calendario*).

Ḏū n-Nūníes (= Banū Ḏī n-Nūn). Familia andalusí descendiente de beréberes Hawwāra que rigió el reino de taifas de Toledo. Ismā'īl b. ḏī n-Nūn fue el primer rey de taifas que rompió con la autoridad central cordobesa hacia el 427/1035, fundando una entidad política, en la que había sido la Marca Media, que habría de durar hasta el 478/1085, fecha de la toma de Toledo, capital del reino, por el rey castellano Alfonso VI. El último miembro de la dinastía, Al-Qādir, tras la pérdida de su reino, ocuparía el trono de Valencia hasta su asesinato en 485/1092 (v. *Apéndice VII*).

Duodecimanos (= iṯnā 'ašariyya o imāmíes). Nombre que los *sunníes* dieron a los miembros de la que llegaría a ser la secta principal de la *šī'a* (ellos se llaman a sí mismos *imāmíes*). La creencia en el *imām* oculto dio lugar a diversas ramas o sectas. Después de la muerte del *imām* Ŷa'far aṣ-Sādiq (178/765), sexto *imām* descendiente de 'Alī, surge la rama moderada de los duodecimanos, al reconocer éstos como *imāmes* a los descendientes de Mūsà, uno de los hijos de Ŷa'far (no así los *ismā'īlíes*, que reconocerían a Ismā'īl, otro hijo de Ŷa'far), el duodécimo descendiente de 'Alī, por esa línea, Muḥammad al-Mahdī (260/874), que desapareció. Según los *imāmíe*s en la fecha de su desaparición tuvo lugar un ocultamiento *(gayba)*, convirtiéndose en el *imām al Muntaẓar*, en el *imām* esperado (también llamado *al-Qā'im*, el resurgiente; *al-Mahdī*, el guía; *al-Ḥuyya*, el garante de Dios), físicamente ausente, pero siempre vivo y místicamente presente; escondido a los sentidos, pero visible en el corazón de sus fieles (hasta el punto de que aún hoy sigue

siendo el verdadero jefe de la comunidad). Es el *«imām* del tiempo», gracias al cual sigue su curso el mundo y el universo. Los *imāmíes* creen en su misteriosa supervivencia y esperan su retorno. Él será el Mahdī, «el bien encaminado», que ha de venir al fin de los tiempos y que hará reinar la justicia en la tierra tras su parusía milenarista antes del Día del Juicio. Hasta ese día, cualquiera que pretendiera hacer creer haber recibido de él una investidura por una acción pública o política, no sería considerado más que como un impostor.

Esta rama de la *šīʿa*, la mejor conocida y la que ofrece el carácter menos extremista y violento, fue la que adoptaron en tiempos medievales los sāmāníes y los būyíes. Los ṣafawíes, a partir del siglo X/XVI, tras hacerse con el poder en Persia, colmaron a la secta de todo el favor oficial, hasta tal punto que el país, que había tenido hasta entonces mayoría *sunní*, se convirtió en el dominio por excelencia de la *šīʿa*.

Con todo, entre los duodecimanos o imamíes existe discusión entre tradicionalistas *(ajbāríes)* y racionalistas *(uṣūlíes);* de forma esquemática, el debate entre ellos se parecería al existente entre protestantes y católicos: por un lado, el recurso a una religiosidad personal rigorista y basada en las escrituras (una especie de fundamentalismo), y por otro, la exigencia de una religión intuida en la tradición transmitida por mediadores religiosos (una especie de integrismo). Para los tradicionalistas o *ajbāríes*, todo lo que no ha sido expresamente autorizado por los imames resulta «dudoso» y es preferible dejarlo de lado. El acuerdo de la comunidad y el racionamiento analógico carece de legitimidad. Los racionalistas o *uṣūlíes*, en cambio, mantienen que hasta el regreso del imam oculto se tienen que aplicar soluciones transitorias, es indispensable el uso del razonamiento analógico *(qiyās)* para encontrar soluciones a los nuevos problemas y dan importancia a los ulemas de alto rango, a los *muŷtahid*. Hoy día los tradicionalistas casi han desaparecido, quedan algunos restos en el suroeste del Irán, cerca de Abadán. También existen los *jequíes*, que siguen las ideas del teólogo árabe de Bahreyn Jeque Aḥmad Ahsahī (m. 1826); éstos, al igual que los *ajbāríes* o tradicionalistas, rechazan la división de los creyentes entre imitadores y *musŷtahid*, porque cada šīʿí tiene vocación para entender su fe si es espiritual e intelectualmente capaz de ello, y mantienen que en cada tiempo hay un imām que habla en nombre de Dios y su profeta y dicho imām es el representante o la puerta *(bāb)* del Imām del Tiempo, y se descarta que pueda ser conocido públicamente. Los *jequíes* tienen su centro en Kirmān.

Los duodecimanos conforman hoy la secta *šīʿí* más compacta y

unida, pese a las disidencias acaecidas durante los siglos. Se reparten principalmente por Irán, Iraq –donde el 55 por 100 es de esta filiación– y la India. En el Líbano los duodecimanos conocen en la actualidad una notable expansión demográfica y sociológica. Existen comunidades además en Arabia Saudí, Bahrayn, Kuwait y Dubay (v. *Gayba*, *Mullā*, *Šī'íes*, *Apéndice III*).

E

Elche (< **ʿilŷ**, bárbaro, no árabe, no musulmán). Este término, un arabismo prestado por los castellanos, según los documentos, a principios del siglo XIV, pasó por diversos cambios semánticos en su trayectoria por el idioma. En un principio remitía en castellano al «descendiente de renegado cristiano que se había convertido al Islam en fecha no lejana en el tiempo». En árabe la palabra original *ʿilŷ* (plural: *ʿulūŷ*) significaba «bárbaro, no árabe, no musulmán»; pronto, en hispano-árabe, ante la nueva realidad, la palabra generó una acepción que se aplicaba al descendiente del renegado y, posteriormente, durante los siglos XV, XVI y XVII hacía referencia tanto al renegado cristiano como a su descendiente (la acepción residual de «renegado» sin especificar se ha mantenido hasta hoy).

El árabe, que es una lengua muy precisa, tiene distintos vocablos para dar cuenta de la apostasía de alguien, diferenciando a los renegados por sus credos de origen: así, al renegado musulmán se le denomina *murtadd*, al cristiano convertido al Islam se le decía *ʿilŷ*, y al judío islamizado se le llamaba *salāmī*.

En castellano, igualmente, en los siglos XV y XVI se aplica el término *elche* tanto al renegado cristiano como al hijo descendiente de ese renegado. En el siglo XVII la palabra es ya cuasi sinónima de «renegado», pero la mayoría de las veces designa al renegado cristiano islamizado.

La categoría étnico-religiosa y sociocultural personificada por el elche remite a un personaje cuya versatilidad y peligrosidad potencial hacían que fuese temido por sus antiguos correligionarios, habida cuenta que por su conocimiento de ambas lenguas (romance y árabe) y su talante, frecuentemente guerrero, lo hacían elemento ideal para misiones de espionaje o de tipo militar, por ello fue con-

fundido con los enaciados, otros elementos mutantes, cronológicamente anteriores. A veces, los elches volvían a reconciliarse con su antigua fe y, como norma general, lo hacían dando información a los cristianos de naturaleza estratégica, facilitando golpes de mano o incursiones de toda clase a territorio islámico.

El papel histórico del elche (mayoritariamente hispano) habría de tener mayor importancia en el Magreb, donde en la Edad Moderna posibilitaron o coadyuvaron a la formación de entidades geopolíticas. Los elches fueron artífices principales en la cimentación del poder de los jerifes en todo el Marruecos, ya que, merced a sus tácticas de combate y a sus conocimientos tecnológicos más avanzados, lograron alzarlos por encima de sus competidores. Gracias a los elches, el llamado rey del Cuco (región de Kabilia) pudo mantener, en ocasiones, su independencia frente a los piratas de Argel.

Los elches, a veces, se diferenciaban poco, excluyendo el aspecto confesional, de los mercenarios modernos; su papel como fuerza militar operativa, en los estados magrebíes en la modernidad, era tan importante que si un magnate prescindía de ellos raramente solía mantenerse en el poder.

Muchos de los cautivos cristianos que apostataban lograban en poco tiempo izarse a posiciones importantes en los nacientes estados del norte de África. Y es que, frente al anquilosamiento cultural de los musulmanes en los siglos XV, XVI y XVII, resaltaba por necesaria la eficiencia y mayor preparación del elche, venido, por lo general, de países en un estadio más avanzado, tanto en el orden político como en el técnico y cultural.

Los textos nos muestran a los elches desempeñando puestos importantes. Elches eran invariablemente los artilleros de los ejércitos norteafricanos. Algunos lograban el rango de auténticos notables; Barbarroja, al decir de Francisco López de Gómara, «hacía capitanes y grandes hombres» a todos los soldados españoles que renegaban. En suma, los elches tuvieron una considerable importancia en la formación de los conjuntos territoriales organizados que emergieron en la modernidad en el Magreb (v. *Enaciados*).

Emir (< **Amīr**, plural: **umarā'**). Etimológicamente, la persona investida de *amr*, «poder, autoridad»; de ahí: jefe, comandante en jefe, gobernador o jefe que ejerce una jurisdicción, príncipe, soberano; el término es fundamentalmente islámico.

En tiempos de los omeyas a los gobernadores de las provincias se les llamaba emires y gozaban de gran autonomía, eran los responsables de la administración civil y militar de su provincia. El emir organizaba su ejército y conducía en persona las tropas en las

expediciones militares o nombraba a su representante; dirigía la oración; establecía tratados; construía mezquitas y velaba personalmente por la propagación del Islam en el país conquistado; administraba justicia personalmente o nombrando un cadí; podía acuñar moneda e inscribir su nombre, y recibía en su provincia el homenaje *(bay'a)* al califa o heredero. En una palabra, el emir tenía a escala provincial la autoridad del califa.

En tiempos de los abasíes, muchos emires serán prácticamente o del todo independientes (recuérdese que los omeyas en al-Andalus tomaron el título de *amīr* y no otro), pese a haber nombrado en las provincias funcionarios, llamados *'ummāl* (singular: *'āmil*), encargados de las finanzas.

Después, a partir del siglo V/XI, el título de *amīr* será dado a funcionarios militares de diferente rango. Hoy día el vocablo equivale a príncipe.

Enaciado (< **an-nāzi'**, el tránsfuga; de la raíz verbal *naza'a*, «destituir, abrazar [el partido o las opiniones de algunos], pasarse [al enemigo], cambiar [de religión], partir, alejarse, marcharse, etcétera»). El término en castellano se aplicó en la Edad Media a unos hombres de frontera que hablaban la lengua árabe y el romance y servían de espías a los musulmanes en tierra de cristianos y también, como prácticos en ella, guiaban las huestes en sus incursiones; prestaban otras veces igual servicio a los cristianos y hacían a menudo el oficio de intermediarios o mensajeros entre moros y cristianos.

La existencia de los enaciados no pasó inadvertida para los cristianos, muy pronto aquéllos, por la función que desempeñaban trabajando en favor del enemigo musulmán, fueron objeto de normativas legales tendentes a reprimir sus prácticas. El derecho de Cuenca-Teruel, el más extendido y conocido de los fueros de frontera, estatuía la pena de muerte para los adalides y los enaciados que se capturasen; de lo que se deduce que los enaciados y adalides, cuyas misiones en principio eran espiar y guiar la hueste, respectivamente, con el objeto de dañar al enemigo, por el especial estrago que estas acciones acarreaban, eran considerados como sujetos extremadamente peligrosos para la supervivencia de los cristianos en tierras fronterizas; de ahí que se les condenase a muerte. Únicamente con penas tan expeditivas podían luchar contra un espionaje que podía echar por tierra la consecución de una incipiente repoblación fronteriza o las operaciones militares mejor preparadas.

Las notas o los rasgos que caracterizan a los enaciados son los siguientes: 1) Ser hombres de frontera. 2) Lingüísticamente bilin-

gües. 3) Estar penetrados de las fórmulas culturales vigentes en ambos dominios (cristiano e islámico). Ello les permitía la realización de su cometido con facilidad, sin levantar grandes sospechas. 4) Solían ser tránsfugas, no apóstatas: los enaciados no eran necesariamente renegados. Atendiendo a estas notas, sólo los mudéjares y ciertos cristianos algarabiados reunían los requisitos para desempeñar el papel de enaciados en cualquiera de los dos bandos.

El enaciado, además de ejercer el oficio de espía, podía, en ocasiones, asumir las funciones de mensajero por su conocimiento del terreno y de la lengua, reuniendo en sí habilidades propias del adalid y del alfaqueque, oficios éstos cuyos cometidos no estaban muy bien definidos; pues, a veces, el adalid servía de mensajero y de espía y lo mismo se puede decir del alfaqueque. Pese a ello, no cabe duda que la principal nota que caracterizó al enaciado fue la de espía (al adalid la de guía y al alfaqueque la de redentor de cautivos), siendo sus demás actividades ocasionales.

Por otra parte, los enaciados y elches han sido confundidos pertinazmente por los historiadores, guiándose muchas veces por los lexicógrafos, a pesar de la serie de rasgos distintivos que los diferencian. Primeramente, enaciado podía ser tanto un cristiano como un musulmán, el elche era siempre un renegado o hijo de renegado convertido al islamismo; en segundo lugar, el término *enaciado* remite más a una categoría socioprofesional que a una étnico-religiosa, o sea, lo contrario que el término *elche*. Cierto que el enaciado, en algún caso, podía tener en común con el elche la nota de renegado, pero desempeñaba una función más parecida a la del adalid que a la del elche.

Finalmente, es pertinente señalar que la palabra *enaciado* aparece por lo regular en documentos castellanos de los siglos XIII y XIV (en los siglos XV y XVI es ya un arcaísmo residual que significa «infiel, descreído», etc., y poco tiene que ver con el sentido que tuvo en los textos medievales), en tanto que el uso del término *elche*, salvo en la excepción hallada en el siglo XIV, se registra en los textos de los siglos XV al XVII; por consiguiente, ni fueron apenas términos sincrónicos, ni las personas a que hacían referencia ni sus funciones equiparables (v. *Elche*).

Erario (v. **Bayt al-māl**).

Esclavo (v. **ᶜAbd**).

Esclavos. Los esclavos han constituido durante muchos siglos una categoría social importante en la sociedad islámica y fueron ob-

jeto de activo comercio hasta la intervención europea del siglo XIX. La práctica de la esclavitud estuvo muy viva en el mundo islámico medieval, donde no sería abolida más que bajo la presión de las potencias colonialistas. (La Convención Internacional de Ginebra del 25 de septiembre de 1926, para la supresión definitiva de la esclavitud, no sería ratificada por Arabia Saudí y el Yemen.) No obstante, aún hoy existen restos de ella en ciertas áreas de algunos países árabes, regularmente descendientes de antiguos esclavos (v. gr., entre las tribus moras de Mauritania –donde la esclavitud se abolió oficialmente en 1980–; en determinados lugares del Sáhara [los cultivadores *haratīn* de los oasis], en la península arábiga, en el desierto de Siria [los solubba que, según la tradición, serían descendientes de cruzados], entre los negros peuls y soninkes, etc., en Sudán se venden en nuestros días [1996] niños esclavizados de la etnia nuba del Kordofán).

Los esclavos, en los primeros tiempos de la expansión árabe, eran en su mayoría prisioneros infieles hechos en las guerras de conquista; posteriormente, los países islámicos se abastecieron de esclavos mediante aceifas anuales, la piratería y la trata. Los esclavos ofrecidos en los mercados, hasta el siglo V/XI, eran en su mayoría negros, beréberes, turcos y eslavos; después, tras la conversión de turcos y beréberes al Islam, negros y eslavos continuaron siendo mayoritarios, junto con los cautivos apresados por piratas musulmanes en el Mediterráneo.

Las causas de la esclavitud eran, generalmente, el cautiverio por botín de guerra y el nacimiento de madre esclava, excepto en el caso de que el hijo fuese del propio dueño musulmán de la esclava. La condición del esclavo en el Islam, por más que formase parte del patrimonio de su dueño, era mejor que la del esclavo romano: la ley no lo consideraba una cosa y, aun no siendo musulmán, no podía ser tratado como una bestia ni se le podía matar, dado que las facultades dominicales sobre los esclavos, que la ley señalaba, no incluían el derecho de vida o muerte ni los malos tratos, tan sólo era admisible, en teoría, el castigo moderado.

El esclavo tenía plena libertad religiosa; mas, cuando se convertía al islam, no por ello conquistaba la libertad (eso solamente ocurría en la eventualidad de que el esclavo se hiciese musulmán y su dueño fuese un infiel, entonces, con arreglo a la ley, la libertad del esclavo era automática), aunque sí adquiría mayores facilidades para emanciparse. Podía casarse, previa autorización del amo, permitiéndose el matrimonio entre libres y esclavos, y podía tener cuatro mujeres como el hombre libre; el derecho *šāfi'í*, no obstante, únicamente le permitía dos, la mitad que las autorizadas al li-

bre, así como también sufría la mitad de la pena, con relación al libre, por delitos cometidos.

Pese a las limitaciones de la ley, el esclavo podía, con la autorización de su amo, poseer un peculio, ejercer un arte u oficio (con cuyas ganancias, dando una participación a su dueño, podía comprar su libertad), tener esclavos propios, no pertenecientes a su amo, y recibir legados o rechazarlos sin que su dueño pudiese oponerse.

El cadí tenía facultades para intervenir e incluso obligar al dueño a manumitir al esclavo en el caso de que aquél sometiese a éste a malos tratos, a mutilaciones o afrentas duraderas (arrancarle los dientes, horadarle la nariz, cortarle el pelo a una esclava, etc.), o en el caso de que no le diese lo necesario para subsistir, o bien no le cuidase en sus enfermedades o vejez.

La esclavitud cesaba por rescate, manumisión en vida o por mandato testamentario. Las manumisiones eran frecuentes, toda vez que el Corán y la *sunna* reputan como altamente meritorio el acto de dar la libertad a los esclavos. La manumisión además era un medio para expiar faltas cometidas. Así, la *šārī'a* sometía al individuo al pago del rescate de un cautivo o a la liberación de un esclavo en las siguientes circunstancias: 1) Por el homicidio efectuado inintencionadamente. 2) Por no cumplir un juramento o una promesa. 3) Por retractarse el marido luego de separación o divorcio. La jurisprudencia, incluso en casos de duda, en enrevesados contratos de manumisión, hacía prevalecer la solución o interpretación favorable a la liberación.

Con la manumisión no se rompían los vínculos que unían al manumitido con su antiguo dueño, ya que se establecía un nuevo vínculo llamado *walā'*, patronato o clientela (se aplicaba el nombre de *mawlà* tanto al patrono como al cliente). Esta relación se transmitía hereditariamente a los descendientes de ambos y su naturaleza era semejante al vínculo familiar, también a efectos jurídicos (v. *'Abd*, *Fatà*, *Mameluco*, *Mawālī*, *Umm walad*).

Escuela Coránica (v. **Maktab**).

Escuela Jurídica (v. **Maḏhab**).

Exarico (< **aš-šarīk**, el asociado, el partícipe, el compañero). Este término, que debe pronunciarse *ejarico*, aparece en documentos navarros y aragoneses de la Edad Media con dos acepciones: la primitiva y la más genérica, aparcero o arrendatario libre obligado al pago de una renta proporcional de los frutos de la cosecha; la segunda designa al adscrito a la gleba, obligado respecto al señor

al pago de un canon en especie. Uno y otro eran colonos parciarios. Conviene aclarar, no obstante, que con la palabra *exarico* suelen aludir los documentos del siglo XII a musulmanes en situaciones muy diversas respecto a la tierra que cultivan.

Sabemos que en el siglo IV/X y V/XI en al-Andalus mejoró la situación del colono denominado *šarīk* que, ligado al terrateniente absentista mediante un contrato de aparcería, podía conservar parte de la cosecha para su mantenimiento. Esta clase de aparceros debía además pagar el diezmo *(ʿušr)* sobre los productos de la tierra. Siglos más tarde nos encontramos que el *šarīk* o *exaricus* (en la documentación latina) era el tipo social rural predominante en las regiones del valle del Ebro y en la zona de Valencia, donde la tierra solía cultivarse por medio de colonos parciarios. Los conquistadores cristianos, sustituyendo a los antiguos propietarios musulmanes emigrados, recibieron sus heredades con la obligación de respetar a los antiguos aparceros en sus derechos, tanto que éstos, por ser musulmanes, no debían dar diezmos a la Iglesia por la parte que a ellos le tocaba, pero sí el propietario cristiano por la suya. Con el tiempo los exaricos vieron empeorar su condición, al asimilar los juristas su contrato de aparcería a la enfiteusis o al equipararlos a los siervos adscritos a la tierra.

Eso ha dado lugar a que muchos historiadores modernos hayan asimilado el estatuto de los exaricos al de los campesinos serviles cristianos, reflejando así la opinión de los juristas medievales. De hecho, los exaricos continuaron teniendo, bajo dominio cristiano, una situación respecto a la tierra parecida a la que tenían bajo el régimen islámico: gozaban de un contrato de arrendamiento, cuyas bases eran el arriendo perpetuo por un canon fijo, pero eran jurídicamente libres y podían traspasar la tierra. Bajo estos términos el musulmán que vivía bajo jurisdicción real (como en el valle del Ebro durante el siglo XIII) vivía mejor que el cristiano en un dominio señorial.

Con el tiempo, sin embargo, la situación se fue deteriorando, como la de todos los musulmanes que vivían en tierras cristianas en la Península. En la baja Edad Media su condición acabó siendo la de colonos adscritos hereditariamente a un fundo y sometidos a los vínculos de dependencia señorial, debiendo pagar al señor cristiano un censo en especie (por lo regular 1/5 de la cosecha). Su estatuto semilibre les daba derecho a poseer bienes y a legárselos a sus hijos.

Esta categoría social subsistiría hasta bien entrada la modernidad. Todavía en la real provisión de Felipe II de 20 de mayo de 1575, respecto a la acequia de Oznar, se habla de exaricos.

Exea (< **aš-šīʿa**, del hispano-árabe, el guía, el acompañante). Esta palabra, que debe pronunciarse *ejea*, era propia del dominio catalano-aragonés y de la parte oriental del reino de Castilla (zona de Guadalajara, Cuenca, Albacete, Jaén y Murcia) y hacía referencia desde el siglo XII a un guía juramentado y responsable de caravanas comerciales cristianas, de las recuas que frecuentemente se desplazaban a al-Andalus con el objeto de comerciar o realizar otras negociaciones, como podía ser el rescate o el canje de cautivos. El exea tenía poder judicial sobre los recueros y era responsable de los daños que sufriera la recua. En caso de mostrarse desleal, según estatuía el derecho de frontera de Cuenca-Teruel, el exea debía perecer en la horca. La remuneración de su cargo consistía en el derecho de recibir una parte de las ganancias que se consiguiesen en la recua, el llamado *exeatgo*, del que el rey recibía dos partes.

El oficio del *exea* estaba, pues, ligado estrechamente a la recua, que era una expedición pacífica de mercaderes a tierra de moros para intercambiar mercancías, especialmente animales y, como se ha dicho, procurar el canje o rescate de prisioneros. La necesidad e importancia de esta institución venía dada por el propio hecho de las incesantes cabalgadas de uno y otro lado de la frontera en busca de botín y prisioneros. Para atender al canje y rescate de éstos y procurar el intercambio pacífico de mercancías, hacía falta una organización especial: la recua conducida por el exea.

De ahí que los exeas fueran personajes importantes, dado que, conocedores del terrenos y avezados en la conducción de recuas por caminos seguros a través de pasos y sierras, posibilitaban que mercaderes y mercancías llegasen sanos y salvos a su destino sin caer en manos de partidas de almogávares de ambos lados de la frontera.

Generalmente debían ser mudéjares, moros conversos, cristianos algarabiados o mozárabes los que desempeñaban el oficio de exea, ya que lógicamente se requería cierto bilingüismo (aunque a veces el exea podía hacerse acompañar de un trujamán). Tenía que ser hombre arraigado y con lazos familiares amistosos a ambos lados de la línea fronteriza para llevar a cabo con éxito su cometido.

Una de las funciones del exea estaba relacionada con el tráfico de esclavos y cautivos. Negociantes y agentes de la Corona de Aragón, los exeas estaban encargados de rescatar cautivos que se encontrasen en territorio islámico, aquende y allende el mar, al tiempo que llevaban por territorio aragonés hasta un puerto, a los esclavos musulmanes rescatados o a los que eran canjeados a cambio de cristianos cautivos en África. Tanto los exeas aragoneses como los castellanos del sureste del reino, durante el medievo, ac-

tuaban como intermediarios entre las familias de cautivos y los que los tenían prisioneros, o trataban directamente con los cautivos a los que adelantaban el rescate, que posteriormente les era devuelto íntegramente, además de percibir una retribución por ello.

Los exeas aparecen así como negociantes, organizando viajes de comercio y rescatando esclavos, a veces por su propia cuenta y a título personal, a fin de realizar beneficios en ambos dominios, o sea, tanto en tierras islámicas como en las cristianas. Esta nota es la que los diferencia de los alfaqueques de Castilla: éstos eran tan sólo redimidores de cautivos y no negociantes.

Naturalmente, el exea podía desempeñar otras funciones que casaban con sus actividades, como eran las de espía o informador y mensajero, pareciéndose entonces al enaciado o al adalid en su cometido. Por eso desde finales del siglo XV los lexicógrafos, como Nebrija, definen al exea como *explorador*. Ello nos instruye a la vez de un cambio semántico de la palabra y de la desaparición de la categoría socio-profesional de los exeas medievales.

F

Falsafa. Filosofía árabo-musulmana (de inspiración helenística). Se ha dicho que el edificio de la *falsafa* está construido con sillares aristotélicos, dispuestos según una traza más o menos platónica y cuyo revestimiento son las ideas islámicas.

A quien profesaba la *falsafa* se le llamó *faylasūf*, filósofo, en plural *falāsifa* (al-Kindī, al-Fārābī, ar-Rāzī [Rhazes], Ibn Sīnā [Avicena] e Ibn Rušd [Averroes] fueron *falāsifa*).

Así como la teología dogmática *(kalām)* había utilizado la argumentación filosófica griega para su propia apología defensiva y no para explorar la verdad objetiva, se desarrolló otra tendencia paralela que pretendía integrar la filosofía griega en el sistema doctrinal del islam por vías diferentes: 1) La confianza en las conquistas de la razón, aun cuando entraran en contradicción con la fe [su representante más notorio fue Abū Bark ar-Rāzī, m. 935]. 2) Integración de la filosofía en el sistema doctrinal del islam mediante la armonización jerárquica de la razón y la fe [Al-Kindī, m. 870, fue su mayor representante]. 3) Búsqueda del perfecto acuerdo entre filosofía y religión; esta corriente, cuyos representantes máximos fueron al-Fārābī (m. 950), seguido de Ibn Sīnā (m. 1137), es la que predominó en la filosofía musulmana.

A este esfuerzo de intelección se opusieron muchos muslimes ya desde el siglo III/IX. Consideraron que la divulgación de la filosofía griega no era buena, puesto que su racionalismo se oponía a las verdaderas ciencias, las religiosas; los filósofos griegos y sus seguidores eran peligrosos y su *sophía* no era auténtica sabiduría. Más tarde se desconfió de al-Fārābī, de Avicena, de Averroes y, por supuesto, de ar-Rāzī (Rhazes). La filosofía era algo extraño al islam, cuya única filosofía debía ser el *kalām*, la teología especulativa, establecida en base a la fe y a la ley divina.

En el siglo V/XII este sentir se había hecho mayoritario en todo el Islam. Se consideró que el pensamiento racionalista griego era perjudicial para la fe y, consecuentemente, los creyentes piadosos no debían cultivar la filosofía. Algazel o al-Gazālī (m. 1111), reconciliador del misticismo con el pensamiento jurídico musulmán, daría un nuevo vigor entonces a un islam demasiado rigorista. Mas la teología tradicional por él vivificada, al ir recuperando en el sunnismo el control de los estudios, dio al traste con la reflexión filosófica, cuyo último representante, en rigor, sería el andalusí Averroes (m. 1198).

Aquella absoluta claudicación de la razón ante la fe convirtió el islam en una religión sin demasiado sentido crítico, excesivamente convencional, a la que la mística no bastaría para renovar.

En Irán la filosofía, o mejor dicho, la teosofía se perpetuaría hasta nuestros días gracias a la continuidad de pensadores šī'íes; así, en el siglo XIII Nasīr ad-Dīn Tūsī, en el siglo XIV Haydar Amalī; en el XVI la prestigiosa escuela de Ispahān contará con maestros como Mīr Dāmad, Mollā Sadrā Šīrāzī y otros, cuya influencia llega hasta hoy.

La filosofía propiamente dicha, pues, tuvo una existencia más bien precaria en el Islam, muy pronto los filósofos se evadieron de ella, tornándose ya fuese hacia las ciencias, ya hacia la mística (o hacia las dos a la vez).

Los *falāsifa* en rigor no han aportado nada nuevo a la solución de las aporías que habían dado importancia al pensamiento clásico. No son en rigor la continuación de Platón ni de Aristóteles, porque no vieron las intenciones filosóficas de esos grandes maestros. Lo que hicieron fue prolongar en una supervivencia artificial el pensamiento del final del mundo antiguo. El dogmatismo del Corán, por un lado, les llevó generalmente a recibir las afirmaciones divinas como otros tantos bloques de revelación y, por otro lado, trataron a la filosofía como si fuera un depósito de verdades ante las que había que inclinarse. Así, donde quiera que el pensamiento de los *falāsifa* toca puntos de la doctrina religiosa, no pasa de intentar el acuerdo. A tal pensamiento, que puede ser sutil e ingenioso, le faltan cauces y alcance filosóficos.

Con todo, los *falāsifa* conjugaban el pensamiento metódico de Aristóteles, procediendo de premisa en premisa, con la aproximación contemplativa de Platón, que estaba directamente centrada sobre la esencia de las cosas, y esta unión de la disciplina intelectual y el espíritu contemplativo fue transmitida a Occidente a través de Toledo; sin esta síntesis el florecimiento intelectual europeo hubiera sido inconcebible.

Faqīr (plural: **fuqarā'**). Pobre, indigente, necesitado. Este término árabe es cuasi sinónimo del persa derviche (< *dar-wīš*, visitador de puertas), mendigo; en ambas lenguas dichos vocablos se han hecho sinónimos de *ṣūfī*, hasta tal punto que son hoy más usados que esta palabra para designar a los místicos del Islam (v. *Ṣūfismo*).

Farḍ. Deber, obligación. Como término técnico: obligación o deber religioso cuya negligencia será castigada y cuyo cumplimiento será recompensado. El derecho musulmán distingue el deber individual *(farḍ 'ayn)*, tal como el ayuno, la oración ritual, el azaque y la peregrinación, obligaciones que incumben a cada uno de los miembros de la comunidad, y el deber colectivo *(farḍ kifāya)*, cuyo cumplimiento por un número suficiente de personas dispensa al resto; así, por ejemplo, la guerra santa, la oración de exequias... (v. *Ŷihād*).

Farfanes (< **firjān**, hombre vil, bastardo). Vocablo con el que se aludía en Castilla a diversos grupos de cristianos diseminados por el Magreb durante la baja Edad Media; en una segunda acepción la palabra hace referencia al grupo de familias cristianas de origen hispano, afincadas en Marruecos, que se establecieron en Castilla en 1390. Respecto a las cincuenta familias venidas a Castilla en ese año desde la ciudad de Fez, en Marruecos, se sabe que los hombres formaban parte de las milicias cristianas o, mejor dicho aún, de las tropas mercenarias que durante el tiempo de los almorávides habían servido a emires y califas hasta su época. Parece que, en Marruecos, algunos de los grupos mozárabes, deportados en tiempo de los almorávides en el siglo XII, se fueron perpetuando y revitalizando merced a las alianzas matrimoniales con cristianos autóctonos y mucho más con cristianos hispanos inmigrados que, durante siglos, pasaron al Magreb en corriente ininterrumpida formando parte de milicias cristianas al servicio de los soberanos magrebíes.

Las causas de la venida de estos farfanes a Castilla permanecen oscuras, pero obviamente influiría el deterioro de la situación política, que durante la segunda mitad del siglo XIV fue permanente en el Marruecos marīnī.

Acogidos por Juan I a su vuelta a Castilla en 1390, al menos quince de aquellas familias de farfanes se avecinaron en Sevilla. En 1394 el rey Enrique III les concedió unos privilegios que les dieron el estatuto de *francos*, las exenciones que llevaba aparejado ese estatuto, de hecho muy próximo a la nobleza, permitiría que un

buen número de ellos se izase hasta el estamento noble, dado que la exención distinguía al hombre que la poseía del resto de la masa de pecheros: la total exención de cargas fiscales era, en la realidad fáctica, sinónimo de nobleza.

Organizados en Castilla como comunidad, los farfanes llegaron a tener un diputado defensor de sus privilegios; mas, a pesar de esto, el grupo fue perdiendo cohesión durante el siglo XV, tanto por el hecho de estar asentados en distintas localidades como por el de ser francos y tener fama de venir de «antiguo linaje», pues se les creía, nada menos, descendientes de los godos. Tal cosa conllevaba la posibilidad de ascender, como sucedió en ciertos casos, hasta los más altos grados en el escalafón de la nobleza mediante alianzas matrimoniales y fundirse en sus filas.

Así, la minoría, que, en el Magreb de los siglos medios, se habían caracterizado por su acentuada personalidad y fuerte diferenciación con respecto a su entorno árabo-beréber, concretando colectividades en núcleos dispersos de marcado bilingüismo y de religión cristiana (en Túnez y Marruecos), y que había sobrevivido a la asimilación, no pudo, tras la emigración a Castilla, mantenerse como grupo étnico-religioso diferenciado; poco a poco se iría asimilando, por no ser ya en el nuevo marco grupo antagónico y por haber cambiado favorablemente su entorno.

Fatà (plural: **fityān**). Joven, valiente, generoso, esclavo. En al-Andalus califal eran denominados así aquellos que, entre todos los esclavos al servicio del príncipe, castrados o no, ocupaban la más alta posición en la jerarquía palatina.

En el transcurso de la historia de al-Andalus, un cierto número de estos esclavos, por lo general de origen centro-europeo, una vez manumitados, alcanzaron el más alto rango y los puestos más elevados de la sociedad, pues a partir del siglo X se les confía importantes cargos militares y administrativos; esto les permitía, entre otras cosas, enriquecerse, llegando a desempeñar un papel de primer orden en los acontecimientos políticos del tiempo; así, cuando cesó la autoridad califal de Córdoba, estos «esclavos domésticos» manumitidos ocuparon diversos territorios en la región oriental de la Península, formando las llamadas «taifas eslavas», cosa que no les resultaría difícil, ya que los *fatà-s* militares podían ser tan poderosos como para mantener sus propias tropas de *saqāliba*, esclavones. Con estos ejércitos de su propiedad, con su riqueza y autoridad, algunos lograron, en efecto, hacerse con reinos independientes en el siglo XI, en el este de la Península, durante el período de los reinos de taifas (v. *Saqāliba*).

Fātiḥa. [La] que abre. La sura que abre el Libro de la Revelación, la primera sura del Corán, la sura introductoria. La *Fātiḥa* es un elemento constitutivo indispensable del ritual de la oración. Debe ser recitada al principio de cada *rak'a*, o sea, al menos diecisiete veces por día.

Fāṭimíes. Dinastía que reinó en África del Norte, luego en Egipto, desde el 297/909 hasta el 567/1171, y cuyo nombre viene de Fāṭima, hija del Profeta; pues los califas fāṭimíes se decían descendientes de ʿAlī y Fāṭima.

El origen del movimiento fāṭimí hay que buscarlo en el ismāʿīlismo, doctrina *šīʿí* a la vez política y religiosa, filosófica y social, cuyos adeptos esperaban una renovación del Islam mediante la aparición de un Mahdī descendiente de Mahoma.

Los fāṭimíes, sustentándose militarmente en tribus beréberes ṣanhāyíes kutāma, lograron hacerse con el poder en Ifrīqiya (actual Túnez) e implantaron innovaciones de tipo fiscal y litúrgico desde su capital Mahadiyya. Intentaron asimismo el dominio absoluto del Magreb, sin conseguirlo, enfrentándose a los omeyas de al-Andalus (cuya respuesta, además de militar, se dobló de la ideológica con la fundación del califato de Córdoba en 317/929) y fomentando la oposición *sunní* y, sobre todo, *jāriŷí*, que estuvo a punto de dar al traste con el incipiente régimen (la revuelta jāriŷí conducida por Abū Yazīd durante los años 332/943-336/947).

Los fāṭimíes se lanzarían también a la conquista del Oriente, consiguiendo conquistar en 358/969, tras varios intentos, Egipto (donde se aposentarían en su nueva capital: El Cairo) y los países dependientes del emirato *ijšīdí*. El pacífico gobierno del califa al-ʿAzīz (365/975-386/996) constituyó la época dorada de los fāṭimíes. El prestigio del califato se extendía desde el Atlántico al Ḥadramawt y los montes Tauro, si bien el poder efectivo no se ejerció de modo constante fuera de Egipto, país éste, se ha dicho, que desde la conquista romana no había gozado hasta entonces de régimen independiente, poderoso y estable. Egipto, que durante dos siglos sería un estado *šīʿí*, adquirió un empuje considerable, suplantando a Bagdad y Baṣra en el comercio de tránsito entre el Mediterráneo y el océano Índico. El puerto de Alejandría sería el principal punto de intercambio comercial del Mediterráneo, frecuentado por venecianos, pisanos y gentes de Amalfi.

La dinastía decaería al compás del ascenso silŷquí primero, por la fundación y desarrollo de los estados cruzados y por el advenimiento de zangíes y ayyūbíes después; serían estos últimos los que, restableciendo el sunnismo y el califato abasí, acabarían con el régimen en 567/1171 (v. *Apéndice V*).

Fatwà. Fetua. Dictamen legal, respuesta a una cuestión de derecho por un jurisconsulto llamado *muftī*.

El musulmán, cuando tenga dudas acerca de lo lícito en cualquier caso o circunstancia, tiene el derecho y el deber de dirigirse a un jurisconsulto, quien emitirá dictamen opinando sobre la cuestión expuesta, haciendo así aplicables a casos particulares las generalidades preceptivas contenidas en la ley musulmana *(šarī'a)*.

El dictamen, en definitiva es dado, a fin de que sirva de guía al creyente y éste conforme su conducta a la norma del Corán y de la *Sunna* o tradición musulmana. (Porque ser musulmán no es simplemente una cuestión de creencia individual, supone también participar en el esfuerzo de cumplir la voluntad de Dios en la tierra, observando los preceptos de la ley divina.)

La respuesta del jurisconsulto o muftí debe apoyarse, además de en su juicio, en precedentes determinados y ajustarse a los principios de su escuela jurídica, y no tiene más valor que la autoridad moral que goza el que la emite, siendo solamente válida para los adeptos de la misma escuela *(muḏhab)*. (Así, cuando ha surgido una situación nueva, juristas destacados en todo tiempo han podido emitir decisiones provisionales, fetuas, que si eran aceptadas por la mayoría, se convertían en ley, o sea, simples pronunciamientos jurisprudenciales podían volverse disposiciones legales.)

La fetua es siempre, en principio, la explicación que el muftí hace del sentido de la ley en un caso concreto (v. *Muftī*).

Fay'. Término empleado en época preislámica, al igual que *ganīma*, para designar los objetos tomados como botín y repartidos entre los vencedores.

Con las primeras conquistas musulmanas se distinguieron en el botín dos elementos: la *ganīma* y el *fay'*. La *ganīma* es el botín mueble hecho en el campo de batalla y después repartido, tras reservar el quinto (para el representante de la comunidad, imām o califa, según la tradición del Profeta). El *fay'* abarca todas las demás cosas que pueden ser adquiridas, esto es, prácticamente el territorio con sus rentas, que en adelante constituirán un legado inalienable a favor de la comunidad musulmana que lo hará explotar, en beneficio suyo, por los antiguos propietarios. Éstos habrán de abonar, en concepto de usufructo, un impuesto territorial *(jarāŷ)* y, por el permiso otorgado para poder practicar libremente su religión, un tributo personal *(ŷizya)*.

Los cuatro quintos (4/5) del botín, conforme a las prescripciones coránicas, debían ser distribuidos entre los guerreros (a partir de Omar sólo la *ganīma* lo sería), mientras que el quinto (1/5) se

reservaba para Dios, o sea, para su Enviado y su familia, para los huérfanos y viudas, necesitados y viajeros. El califa fue el encargado de disponer de ese quinto en beneficio de la comunidad.

Esta normativa islámica tomaría carta de naturaleza desde la alta Edad Media entre los cristianos de la península Ibérica, que consideraron absolutamente natural dar 1/5 de las presas obtenidas en batalla al rey o señor de la hueste; más tarde la costumbre tuvo fuerza de ley. Por ello los Austrias en los siglos XVI y XVII recibían el quinto de la plata y del oro americanos (v. *ŷizya*, *jarāŷ*).

Fiestas musulmanas (v. **ʿĪd**).

Filalíes (v. **ʿAlawís**).

Fiqh. En un principio significaba comprensión, saber, inteligencia y se aplicaba a todas las ramas del saber; posteriormente se especializó como término técnico para designar «la jurisprudencia, el derecho positivo musulmán, la ciencia del derecho religioso del islam».

Como es sabido, en la comunidad musulmana el poder legislativo pertenece a Allāh, pero a partir de su palabra fue necesario crear una legislación musulmana y poner a punto los fundamentos del Derecho. Así, de la ciencia de la ley, basada en el conocimiento del Corán, se fue separando el *fiqh*, ciencia de las reglas concretas y prácticas de la religión. El *fiqh* como ciencia del derecho se divide en dos disciplinas: la de los *uṣūl al-fiqh*, raíces del derecho, o sea, los principios metodológicos, a saber, Corán, *Sunna* (tradición del Profeta), *iŷmāʿ* (consenso) y *qiyās* (deducción analógica) –la cual aplicaba las reglas de la hermenéutica a la solución de los problemas históricos, filológicos, críticos, propios del estudio y uso de las fuentes– y la de los *furūʿ al-fiqh*, ramas del derecho, es decir, el conjunto de reglas prácticas que derivan del estudio de las fuentes, o sea, sus aplicaciones.

El *fiqh* comenzó a elaborarse durante el período omeya, acabando de tomar su forma definitiva en época abasí. En efecto, el cambio político surgido con el advenimiento de los abasíes, tras la caída de la dinastía omeya, abriría nuevas vías al espíritu público del islam y desempeñaría un papel importante en la concreción del *fiqh*, cuya degeneración casuística habría de ser nefasta para la orientación de la vida y la ciencia religiosa.

Jamás ninguna otra civilización ha acordado al derecho tan alta dignidad, ya que ser buen musulmán es en rigor observar escrupulosamente las reglas del *fiqh* (la tendencia intelectual inversa, la

del misticismo, que se desarrollaría a partir del siglo III/IX en el cuadro del sufismo, nunca prevaleció y menos aún en el islam ortodoxo).

Fitna. Sedición, discordia, tumulto, desorden, guerra civil, pero una guerra civil que porta cismas y pone en grave peligro la pureza de fe de los musulmanes. La *fitna* por antonomasia, «la gran *fitna*» *(al-fitna al-kubrà)* o «la primera *fitna*» es un período en el que se dan una serie de hechos que condujeron al asesinato de ʿUtmān, la designación de ʿAlī como imām, la batalla de Ṣiffīn (37/657) y la ruptura de la *umma*, comunidad musulmana, en tres grupos de creyentes: *jāriŷíes*, *šīʿíes* y *sunníes*.

Los autores arábigos, cuando hablan de la *fitna* relativa a al-Andalus, se refieren, por lo general, a los hechos que conducirían a la caída del califato de Córdoba y al desmembramiento de al-Andalus, o sea, al período comprendido entre el 399/1009 y el 422/1031, fecha en que se abolió el califato.

El término todavía en nuestros días designa la guerra material o ideológica; también denota «seducción», lo cual puede ser «seducir sexualmente» o, más exactamente, «invitar al amor»; de ahí que en otra acepción designe «los disturbios o los desórdenes que son objeto de escándalo».

Fundación pía (v. **Waqf**).

Fundamentalismo islámico (al-uṣulīyya al-islāmiyya). Denominación genérica acuñada en época actual, que se aplica a todos los movimientos o las tendencias que preconizan la vuelta a los genuinos principios del islam, esto es, el Corán y la tradición, sin ningún otro tipo de intromisión doctrinal, intrusión intelectual o injerencia institucional. Su fuente es, pues, el fondo cultural común y principalmente su componente religioso. Presenta numerosas facetas, que van desde la intelectual a la social, pasando por la política; pero, por más que sea en este último aspecto donde ha adquirido especial relieve y beligerancia, dentro de este movimiento hay grupos de diversa índole y orientación –radicales y moderados–, llegándose a oponer incluso los unos a los otros, tanto por cuestiones puramente doctrinales como por la simple manera de actuar o manifestarse.

Para los radicales, por ejemplo, no hay duda posible, el islam lleva en sí todas las soluciones, tanto para las cuestiones de tipo económico como para los demás aspectos de la vida social o individual. Lo esencial está en el retorno a las fuentes de la fe, depura-

das de todas las escorias y deformaciones provenientes y resultantes de siglos de decadencia (pobreza, atraso económico, dominación extranjera, etc., se deberían al abandono del islam). Según los fundamentalistas, las verdades primigenias, una vez reencontradas, han de permitir un nuevo diálogo con los tiempos modernos.

El fundamentalismo invita a los hombres a participar en el quehacer común (en contraste con una cultura política muy vigente en el ámbito árabo-islámico, que reduce a los ciudadanos a meros espectadores de las actuaciones de sus gobernantes), si bien, lógicamente, prescindiendo de conceptos esenciales en democracia, como son la voluntad o soberanía popular y el poder legislativo; por cuanto es Dios únicamente el legítimo depositario de toda decisión: su voluntad es la ley que, de una vez por todas, libérrimamente reveló en el Corán. El fundamentalismo así entendido sería, más que un racionalismo, un pragmatismo que se sitúa en el cuadro de la fe y de la pura ortodoxia, única ideología admitida como tal por el conjunto de la *umma* o comunidad islámica.

El fundamentalismo rehúsa hacer concesiones, rechaza cualquier tipo de vía intermedia y lucha por imponer la *šarī'a*, la ley canónica, en su totalidad. (Mientras los integristas cristianos hacen hincapié en la teología, los musulmanes lo hacen sobre todo en las leyes.) Así, la principal preocupación de los fundamentalistas se halla en aplicar la *šarī'a*, cuyo resultado ha de ser un islam integral. (Los Hermanos Musulmanes *[al-ijwān al-muslimūm]*, organizados en partido político, se definen así: «Dios es nuestro objetivo, el Profeta nuestro único jefe, el Corán nuestra constitución, la guerra santa nuestra vía, la muerte en la guerra santa nuestro deseo supremo».)

Hay que subrayar que, bajo la etiqueta de fundamentalistas *(uṣūliyyūn)* o de islamistas *(islāmiyyūn)*, existen grupos neotradicionalistas que buscan, sobre todo, frenar el cambio social en nombre de una concepción legalista y puritana del islam. (Muchas veces sus componentes no son más que creyentes anclados en el tradicionalismo, que confunden la fe musulmana con un comportamiento ancestral heredado, formado en tiempos de decadencia.)

El tradicionalismo en sí mismo no comporta un proyecto político, simplemente pretende perpetuar lo que considera tradicional, de ahí su rechazo a las innovaciones tecnológicas y su implantación en medios rurales; mientras que el islamismo militante de los fundamentalistas tiene el proyecto político definido de la creación de un Estado islámico y no rechaza las innovaciones tecnológicas, y se desarrolla preferentemente en medios urbanos y universitarios.

Hoy día en algunos países islámicos, si la contestación radical es acarreada por el fundamentalismo, es porque éste representa otra alternativa social, otra vía; debe entenderse, pues, que la fuerza de este integrismo religioso, del fundamentalismo islámico, no proviene tanto de que defienda un islam heredado por la modernidad ni de que encarne una reacción primitiva antioccidental, cuanto que la ideología religiosa parece, para capas sociales excluidas de la sociedad, como la única referencia cultural que pueda legitimar sus derechos como seres sociales en un sistema que se los niega.

Algunos especialistas establecen hoy diferencias entre fundamentalistas e islamismas, que coincidirían en sus fines pero no en sus métodos. Los fundamentalistas se limitarían a la esfera moral y no incluirían explícitamente el proyecto de la toma del poder. Así, el fundamentalismo asumiría el rechazo y la crítica de una sociedad que ha perdido sus valores y sus esencias islámicas, pero no formaría una alternativa global -social, política y económica–. El discurso fundamentalista se caracterizaría por ser pasivo y moralizador, desconfiado de las innovaciones tecnológicas; por eso se habría amoldado a coexistir con regímenes coloniales o gobiernos conservadores e injustos. En cambio, los islamistas tienen un proyecto político real y transformador. Están convencidos de que existe una estrecha relación entre inmoralidad y sistema político y económico, proponen el islam como cambio. Su objetivo último es acabar con los poderes establecidos e instaurar un verdadero Estado islámico sin despreciar las tecnologías más avanzadas.

El fundamentalismo ha ejercido periódicamente un innegable atractivo sobre los musulmanes. Ejemplos históricos de ello, por no mencionar más que dos casos bien conocidos, fueron: el movimiento almohade (VI/XII), durante el medievo en el Magreb, y el Wahhabismo (XII/XVIII), en la modernidad en Arabia. El movimiento de los Hermanos Musulmanes, fundado en 1928 por el egipcio Ḥasan al-Bannā', señala el arranque del fundamentalismo contemporáneo, núcleo del integrismo de Paquistán, de Irán, de Argelia, etc.

Los fracasos del arabismo explican en buena medida el crecimiento del fundamentalismo. La derrota de Naser por Israel en 1967 acabó con la ideología de la unidad árabe. También el fracaso del nacionalismo modernista, que, si bien aseguró en un primer momento la descolonización e inició el desarrollo económico, fue incapaz de conseguir los derechos a los palestinos, ni pudo conjurar los conflictos entre los árabes y los no árabes (kurdos, Anya-Nya del sur de Sudán, reivindicación beréber en el Magreb, etc.) o entre cristianos y musulmanes (Líbano, Egipto). La violación de las normas del juego político por parte de los poderes fácticos (en

Argelia el Frente Islámico de Salvación [FIS], a punto de ganar las elecciones, es puesto fuera de la ley con la aquiescencia de Occidente).

Si a eso se le añaden los trastornos que el propio desarrollo ha traído (éxodo rural, intensa urbanización en una sociedad tradicional, esencialmente agrícola o nómada) y los cambios que han sacudido violentamente la institución familiar y provocado crisis de identidad (tanto colectiva como individual). La explosión demográfica, uniéndose a las crisis económicas del capitalismo, han dado lugar a que el 60 por 100 de la población musulmana, compuesta de menores de veinte años, se vea abocada a vivir sin trabajo cara a un inquietante porvenir. De ahí que, frente al Occidente laico o ante doctrinas ateas, muchos muslimes se dirijan al fundamentalismo como última esperanza.

Futuwwa. Principio moral que, en tiempos preislámicos, caracterizaba a la juventud, cuyas virtudes naturales debían ser, según la concepción dominante, bravura, generosidad como actitud personal, independencia de toda organización social o de toda concepción religiosa. En el siglo II/VIII aparece el término, remitiendo a unos grupos de hombres *(fityān)* que –sin antecedentes árabes, se organizaban en época abasí en Oriente (Iraq e Irán)–, pertenecientes a medios sociales y étnicos y confesionales variados y por encima de toda atadura familiar (la mayoría eran solteros), profesional o tribal, se reunían para llevar en común la vida más confortable posible en un ambiente de solidaridad y de mutua camaradería. El cuadro desbordaba el marco de una sola ciudad, pues existía una fraternidad de los *fityān* de una ciudad hacia los de las otras; representan, de manera general, la hostilidad a la autoridad establecida cualquiera que ella fuese. A veces estas *futuwwa*, de carácter puramente urbano, llegaron a dominar la vida pública.

En épocas más tardías los *fityān* aparecen practicando ritos de iniciación, de tipo místico, tras los cuales eran reconocidos por sus vestidos como tales *fityān*, una vez que el poder establecido los había integrado en el sistema. Ejemplo de ello lo encontramos en época del califa abasí an-Nāṣir (566/1170-575/1180), el cual, en la reorganización que emprendió de las corporaciones artesanas, denominadas ya *futuwwa* –en las que verá el fundamento de la unidad de los países islámicos–, llamó para organizarlos a ʿUmar as-Suhrawardī, jeque de la *ṭarīqa* o cofradía mística *suhrawardiyya*, que tenía como objetivo primordial crear un orden social animado por el sufismo (v. *Ṭarīqa*).

G

Ganīma (v. **Fay'**).

Gayba. Ausencia, ocultamiento, la ocultación de alguien a los ojos de los hombres y cuya vida se prolonga milagrosamente durante ese período; de ahí dimana la doctrina de la *gayba*, la ausencia o el ocultamiento del *imām*, que ha ido surgiendo en diversas ramas de la *šī'a*, a medida que se iba extinguiendo en ellas la sucesión directa.

Según eso, el último *imām*, reconocido como tal en cada una de las ramas, desaparece por ocultamiento temporal aconsejado por las dificultades de los tiempos, convirtiéndose en el *imām* oculto, en «el *imām* del tiempo», sin que por ello deje de ser el jefe de la comunidad, supuesto que tiene medios para transmitir a los suyos la expresión de su voluntad. El *imām* oculto ha de venir al final de los tiempos como *Mahdī*.

La conciencia *šī'í* se orienta así hacia una perspectiva escatológica, es decir, hacia la idea de un fin de la historia y de una finalidad sin la cual sería absurdo hablar de un «sentido de la historia». Su reaparición, en efecto, se producirá cuando la conciencia de los hombres sea capaz de reconocerle, entonces la tierra se henchirá de paz y de justicia hasta la conclusión de los tiempos.

La creencia en el *imām* oculto es de importancia cardinal en la dogmática *šī'í* (v. *Imām*, *Mahdī*, *Šī'íes*).

Gāzī (plural: **guzāt**). El que hace una incursión, el que toma parte en una incursión (contra los infieles). Pronto este apelativo se convirtió en título honorífico, reservado, primeramente, a aquellos que se distinguían en una incursión, después fue ostentado con orgullo por los primeros sultanes otomanos.

En el reino de Granada los *guzāt* eran beréberes venidos del Magreb, cuyas milicias conformaban una parte muy importante del ejército de los soberanos granadinos, los cuales dispensaron siempre un trato de favor a dichos mercenarios que eran generosamente remunerados. Estos *guzāt* renovaron las tácticas de combate en la Península, introduciendo la técnica de la jineta, así como las armas que convenían a esa especial manera de cabalgar. Los autores y cronistas castellanos del bajo medievo los llamaban *gomeres* por ser muchos de etnia *gumāra* o proceder algunos de ellos de las montañas de *Gumāra*, situadas en Marruecos, no lejos del Estrecho.

Gaznawíes. Dinastía de origen turco cuya sede fue la ciudad de Gazna (Afganistán), donde se mantuvo desde 367/977 a 583/1187, rigiendo primeramente Afganistán y Transoxiana y extendiendo su poder luego al Jurāsān y la India.

El imperio *gaznawí*, fundado por Maḥmūd, ferviente *sunní*, no tuvo raíces, fue pura creación militar y consecuencia de la guerra santa y de la razzia; cuando su fundador desapareció de la escena, la cohesión de la heterogénea masa militar sobre la que se asentaba el imperio empezó a disgregarse.

La dinastía, célebre por su conquista del noroeste de la India, se apoyaba en una tropa multirracial en la que turcos, afganos e indios formaban el elemento esencial de sus ejércitos, que fueron los más eficaces de la época. Eso, y la entusiasta adopción de fórmulas administrativas y culturales persas, cortaría a los *gaznawíes* de sus estepas turcas nativas y de sus congéneres paganos, lo cual, a más de agudizar la consabida pérdida de identidad, acentuaba los rasgos alienígenos y aventureros del régimen; sobre todo cuando los soberanos *gaznawíes* hicieron del Panŷāb el espacio central de sus territorios.

Conviene aclarar que los intereses de los gaznawíes en la India fueron fundamentalmente económicos, el subcontinente indio era contemplado como un inmenso depósito de tesoros, esclavos y soldados. En la etapa final de la dinastía, empero, Lahore se convirtió en la capital del Estado, cuando éste se reducía ya al Afganistán oriental y a las tierras del noroeste de la India.

La dinastía terminaría siendo finalmente reemplazada por los gūríes en los territorios de la India y del Jurasán oriental, y por los silŷuqíes en las zonas occidentales de su imperio.

Gentes de la Casa (v. **Šarīf**).

Gentes del Libro (v. **Ahl al-kitāb**).

Guerra Santa (v. *Ŷihād*).

Gulām. «Joven», posteriormente «sirviente» (pl., *gilmān*), después se empleó como término genérico para denominar a «jóvenes varones esclavos» –y de ahí a todos los «siervos», castrados *(jiṣyān)* o enteros *(fuḥūl)*–, en especial los que estaban al servicio de notables y gobernadores. También la palabra adquiriría una connotación militar, al hacer referencia a los esclavos palatinos y a otras tropas de esclavos de reyes, príncipes y gobernantes.

Muchos consiguieron desde su condición de esclavos elevarse hasta los más altos puestos de la sociedad; ese fue el caso de Quṭb ad-Dīn –general esclavo de Muḥammad al-Gūrī, invasor de la India–, que tomaría Delhi en 1193 y fundaría allí una dinastía al decaer sus antiguos señores los gūríes, proclamándose primer sultán en 1206 de la conocida dinastía de los reyes esclavos de Delhi (1193-1390), muchos de cuyos soberanos empezaron sus carreras como *gilmān* y se sucedieron de forma muy parecida a la de los mamelucos egipcios (v. *Esclavos*, *Fatà*, *Gūríes*, *Mamelucos*).

Gulāt. Exagerados, extremistas, en materia religiosa. El término fue aplicado por los duodecimanos a aquellos que profesaban una veneración exagerada a los *imāmes*, cosa que tenía como corolario una serie de teorías heréticas. A los adeptos de estas tendencias extremistas se les conoce con el nombre genérico de ismāʿīlíes.

Gūríes. Dinastía iraní oriental que durante el siglo VI/XII hasta el VII/XIII gozó de poder independiente, dominando en su mejor momento, además de Afganistán, parte del Jurāsān y el Panŷāb (543/1148-612/1215). Los gūríes alcanzaron los logros más duraderos en el norte de la India, como quiera que sus campañas constituyeron una base favorable para la consolidación ulterior del sultanado de Delhi, pues, habiendo tomado como base el Panŷāb, se expandieron con sus ejércitos por la llanura gangética.

En este período es cuando el islam empieza a establecerse de forma permanente y duradera en el norte de la India, con las consecuencias históricas que ello trajo, habida cuenta que por su propia naturaleza exclusiva era –en un mundo como el indio, donde todas las religiones y creencias eran consideradas como legítimas– un elemento particularmente perturbador (y así ha seguido siéndolo hasta nuestros días).

La dinastía gūrí se extinguió cuando los Jwarizm-šah ocuparon Gūr y Gazna, tras vencerlos definitivamente en 612/1215 (v. *Gūlam*).

Gusl. Ablución mayor total, que implica el lavado completo del cuerpo. El *gusl* es obligatorio antes de efectuar las oraciones rituales cotidianas, siempre que el creyente haya tenido relaciones sexuales, cosa que constituye esencialmente la impuridad mayor *(ŷanaba)*.

La impureza mayor tiene como consecuencias rituales –a más de la invalidación de la oración y del rito del *tawāf* y la prohibición de tocar el Corán– la interdicción de recitar el Corán y de entrar en la mezquita. Por otra parte, en toda ablución hay que formular intención *(niyya)* para que ésta sea válida.

El *gusl* de los cadáveres antes de su enterramiento suele tener carácter obligatorio, o casi, en el Islam; únicamente el cadáver del mártir *(šahīd)* caído en la guerra santa no se lava (v. *Ṭahāra*, *Wuḍū*).

H

Ḥabiz (v. **Waqf**).

Ḥadd (plural: **ḥudūd**). Propiamente, «límite». Palabra técnica que designa la sanción estatuida por el Corán o por la tradición *(sunna)* para ciertos actos contemplados como crímenes contra la religión; consecuentemente, en tales casos, la sanción ha de aplicarse sin paliativos y el cadí, por ser el *ḥadd* un derecho de Allā *(ḥaqq Allāh)*, debe aplicar las penas sin apartarse un ápice de la prescripción, castigando al culpable en los «límites» *(ḥudūd)* definidos por la palabra divina.

Según el derecho tradicional, los actos ilícitos por los cuales se incurre en las penas *ḥudūd* son cinco: el comercio sexual fuera del matrimonio *(zinā')*, la falsa acusación de adulterio, el robo, el bandidaje y la embriaguez. Así, por el comercio carnal ilícito, 100 latigazos (la pena más severa es la lapidación si hay adulterio); por el bandidaje con muerte, la crucifixión o la espada; por el robo, la amputación de la mano derecha (en caso de reincidencia se le amputaría el pie izquierdo); en los otros casos el castigo es la flagelación, variando el número de azotes. En toda circunstancia, para el libre el doble que para el esclavo.

Hay que tener presente que las condiciones extremadamente restrictivas impuestas por el derecho para la aplicación de las penas *ḥadd* ha limitado grandemente su práctica: las exigencias de la prueba en materia de adulterio, de la regla que estipula que el consumo de alcohol no sea sancionado más que cuando el aliento del bebedor dé testimonio de ello, o incluso de la imposibilidad de amputar la mano al ladrón de un bien público del que todos los musulmanes y él mismo son copropietarios; todo ello ha hecho que

estas penas se apliquen poco. Ahora, con el recrudecimiento de los fundamentalismos, se quieren poner en vigor con todas las consecuencias (v. *Zinā'*, *Apéndice VIII*).

Ḥadīṯ (plural: **aḥādīṯ**). Tiene el sentido general de «narración», «noticia»; como vocablo técnico, hace referencia a una corta narración o anécdota acerca del profeta Muḥammad, bien sea de uno de sus hechos presenciado por uno de sus contemporáneos, bien sea de uno de sus dichos recogido de su propia boca. Un *ḥadīṯ* es, pues, un relato que transmite datos de la *sunna* (costumbre normativa del Profeta o de la comunidad primitiva), por eso suele traducirse como «tradición» (en otras palabras, la forma en la que se constata la *Sunna* se llama *ḥadīṯ*, que es consecuentemente el documento de la *Sunna*). Es un relato que se presenta siempre de forma estereotipada: primeramente viene el *isnād*, el apoyo de la autenticidad del relato avalado por una serie de autoridades insertas en una cadena de transmisores *(silsila)* que se remonta hasta el Profeta; seguidamente viene el *matn*, el texto propiamente dicho de la relación.

Las colecciones de *aḥādīṯ* fueron numerosas en los primeros siglos del Islam y se dispusieron, inicialmente, según el nombre de las personas que formaban la cadena de transmisión, prevaleciendo más tarde la ordenación por materias y su división en capítulos. A esta segunda clase pertenecen seis colecciones compuestas por autores persas, entre ellas resaltan por su importancia y mayor popularidad los *Ṣaḥīḥ*, sanos o auténticos, de al-Bujārī (m. 256/870) –quien tras examinar 60.000 *ḥādīṯ-s*, sólo incluyó 7.000 en su repertorio– y los de Muslim (m. 261/875), ambos compendios gozan casi de tanta autoridad como el Corán, y las cuatro colecciones *Sunan*, que tratan de la *Sunna* o costumbres jurídico-religiosas, recopiladas por Ibn Māŷa (m. 273/886), Abū Dāwūd (m. 275/888), at-Tirmiḏī (m. 279/892) y an-Nasā'ī (m. 303/915), que recogen tanto tradiciones auténticas o sanas *(ṣaḥīḥ)* como otras muchas cuyo *isnād* se presta a discusión. Estas seis obras datan del siglo III/IX, sin embargo, no fueron admitidas como canónicas al mismo tiempo: las de Ibn Māŷa y at-Tirmiḏī no lo serían hasta fines del siglo V/XI y principios del VI/XII, a partir de entonces los «seis libros» *(al-Kutub as-Sitta)* conforman el conjunto de la literatura canónica de las tradiciones y son, junto con el Corán, las fuentes más importantes de la ley tradicional, habiéndose llegado a considerarlos como textos sacros después de aquél, por más que su significado tenga tan sólo un carácter profético y no sean palabra revelada de la divinidad. (Existen los llamados *ḥādīṯ qudsī*, tradiciones sacras en las que la divinidad habla en primera persona.)

Todo lo dicho se refiere al Islam *sunní* u ortodoxo. Los *šī'íes*, por su parte, utilizan el término *ajbār*, «enunciaciones, informaciones», en vez de el de *ḥādīṯ*. Rechazan los seis repertorios ortodoxos citados y han elaborado sus propios *corpora;* los principales son cuatro colecciones de tipo *muṣannaf* que consideran canónicas, elaboradas por tres autores conocidos por los «Tres Muḥammad»: Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī (m. 328/939), compilador de la colección más reputada: *al-Kāfī fī 'ilm ad-Dīn;* Muḥammad b. 'Alī al-Bābūyya (m. 381/991), que elaboró el *Kitāb man lā yaḥḍuru l-faqīh*, y Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭusī (m. 460/1067), autor de dos de las cuatro colecciones. Hay otros repertorios dignos de mención, compuestos por los siguientes personajes: Abū Ŷa'far al-Qummī (m. 290/903), Muḥammad b. Murtaḍā (1091/1680), Muḥammad b. Ḥasan (1104/1692), Muḥammad Baqir (m. 1110/1699). Existen además otras colecciones modernas.

En estos repertorios se recogen no sólo los actos y dichos del Profeta, sino también los de sus *imāmes*, que al ser éstos considerados infalibles, sus dichos gozan de gran autoridad (v. *Isnād*, *Matn*, *Sunna*, *Muṣannaf*, *Musnad*).

Ḥafṣíes (= Banū Ḥafṣ). Dinastía sucesora del poder almohade en Ifrīqiya (Túnez), fundada por un gobernador de éstos, la cual habría de reinar durante más de tres siglos (625/1228-982/1574) sobre dicho territorio. Con todo, en el momento de esplendor, el poder del primer ḥafṣí, Abū Zakariyyā', llegó a extender su autoridad hasta Tánger y los bordes del Sahara, y tanto los marīníes de Marruecos como los naṣríes de Granada y los 'abd al-wādíes de Tremecén reconocieron su autoridad.

La paz y la seguridad instaurada por un poder fuerte provocaron un vigoroso auge económico y un activo comercio marítimo con los estados cristianos, incluso se otorgaron concesiones de pesca en las costas tunecinas a catalanes y genoveses. El impulso económico se vio reforzado por la nutrida inmigración de andalusíes que huían de su país ante el avance de los cristianos en al-Andalus. Esta inmigración, selectiva por la naturaleza de la misma, dio al país demografía, recuperación agrícola, hábiles artesanos y hombres de letras.

Los soberanos del primer siglo de la dinastía, que señala el apogeo de la misma, fueron capaces de rechazar la cruzada de Luis IX de Francia (en 669/1270; el vencedor, al Muntaṣir, segundo ḥafṣí independiente, tomaría los títulos de califa y *amīr al-mu'minīn* con el beneplácito del jerife de La Meca), manteniendo a la vez relaciones con los cristianos de la península Ibérica y las ciudades ita-

lianas. Túnez se convirtió en el siglo XIII en un centro económico, intelectual y artístico de primer orden; los ḥafṣíes introdujeron entonces en el país la institución de la *madrasa* y su sistema educativo.

En la primera mitad del siglo VIII/XIV, tras los ataques de los ʿabd al-wādíes y la ocupación de Túnez por los marīníes (748/1347), empieza la decadencia de los ḥafṣíes, que en medio de las dos potencias militares de la época (turcos y españoles), pudieron mantenerse primero mediante un hábil juego de balanza y después gracias al apoyo español. Finalmente, los turcos terminaron con la dinastía al expulsar a los españoles de Túnez.

Ḥakam. Árbitro que antes de iniciarse un proceso, si las partes convienen, puede intervenir con una resolución, la cual tiene entonces la misma fuerza que una sentencia judicial. La facultad del *ḥakam* está limitada a los asuntos en que se debaten intereses patrimoniales privados, derechos meramente humanos; no puede resolver litigios sobre derechos de Dios *(ḥaqq Allāh)*. No será susceptible de arbitraje un litigio sobre el derecho de familia, por ejemplo, la disolución del matrimonio, caso éste en el que sólo puede intervenir el cadí.

Ḥalāl. Cosa lícita, lícito, permitido, legítimo. El término funciona como categoría de clasificación de los actos humanos objeto de la *šarīʿa*,que pueden ser, entre otros, *ḥalāl*, lícitos, o *ḥarām*, vedados, sujetos a sanción legal. Los actos, según esta clasificación, de orden moral y a la vez jurídica, pueden ser además: obligatorios, recomendados, indiferentes y reprobables (v. *Ḥarām*).

Ḥamdāníes. Miembros de dos pequeñas dinastías árabes de emires šīʿíes (probablemente nuṣayríes) independientes, investidos por el califa abasí, que reinaron en la alta Mesopotamia o Ŷazira (con capital en Mosul) y en Siria septentrional (con capital en Alepo) durante el siglo IV/X. Su principal representante fue Sayf ad-Dawla (Espada de la Dinastía), campeón de la causa árabo-islámica contra los ataques bizantinos y célebre mecenas de escritores y poetas, entre los que se halló el famoso Mutanabbī.

Los Fāṭimíes se harían con sus dominios, una vez desaparecida la dinastía en 394/1004 (v. *Nuṣayríes*).

Ḥammādíes (= Banū Ḥammād). Dinastía beréber que dominó el Magreb central entre 405/1015 y 547/1152, surgida de una rama de los zīríes. El fundador, Ḥammād b. Buluggīn, fundó la nueva

capitañ de la Qalʿa (= Qalʿat Banī Ḥammād), rompió con los fāṭimíes de El Cairo y reconoció al califa abasí.

Pese a ser la historia de los ḥammādíes más oscura aún que la de los zīríes, se sabe que en su período de esplendor su autoridad rebasaba los límites de la actual Argelia. Para dar impulso al comercio marítimo, los ḥammādíes fundaron Bujía, a donde terminaron por replegarse por las presiones de los árabes hilālíes en 483/1090-1. Vencedores de los almorávides, a los que detuvieron por el Este en sus conquistas, no tuvieron igual fortuna con los almohades, que anexionarían los territorios ḥammādíes a su imperio, en 547/1152, poniendo fin a la dinastía (v. *Hilālíes*, *Zīríes*).

Ḥammām. Baño público. Su importancia en la vida social ciudadana ha sido considerable desde época omeya en los países islámicos. La utilización ritual del *ḥammām* para la ablución mayor *(gusl)* explica que haya sido órgano esencial de la ciudad musulmana, asimilado poco a poco a «una especie de anejo de la mezquita».

En toda época alrededor del *ḥammām* ha gravitado la vida del barrio, a él se acude tanto para solazarse como por pura necesidad higiénica o por obligatoria prescripción religiosa. Reservado, según los días y las horas, a clientela masculina o femenina, ha constituido una sana fuente de ingresos para las autoridades o para personas privadas y también, por ello mismo y por su importancia social, han sido objeto de fundaciones piadosas *(waqf-s)* en provecho de la comunidad (v. *Gusl*).

Ḥanafíes. Adeptos a la escuela jurídica *(maḏhab)* que siguió las enseñanzas de Abū Ḥanīfa (m. 150/767), persa de origen. Los juristas eruditos de La Meca y Medina le reprochaban la exagerada importancia que daba al *ra'y*, opinión personal, y al *qiyās*, deducción analógica, y su ignorancia de la tradición. Abū Ḥanīfa, en efecto, relegó a un segundo plano la *Sunna*, porque ponía en duda la autenticidad de numerosos *ḥadīṯ-s*, pero aceptó el *iŷmāʿ*, el *consensus doctorum*, sin restringirlo a los doctores de Medina. Echó mano también del recurso del *istiḥsān*, de la estimación personal en la elección de la mejor solución de acuerdo con las circunstancias.

En lo que a teología se refiere, la mayoría de los *ḥanafíes* se atienen a la doctrina teológica de al-Māturīdī (m. 333/944).

El ḥanafismo, cuya flexibilidad daría lugar a toda una literatura de casuística –las conocidas artimañas *(ḥiyal)* ḥanafíes, donde la perspicacia y el tino se entremezclan con argucias y trucos jurídicos de toda clase– es la escuela jurídica ortodoxa menos rígida del

Islam. Fue adoptada por los turcos y domina en Siria, Iraq, Egipto, Asia Central, Afganistán, entre los sunníes del Paquistán, de la India y de la China. En Túnez tiene valor oficial junto a la escuela mālikí y en Argelia quedan adeptos por haber pertenecido este país anteriormente al imperio turco. Resumiendo, se puede decir que la mitad de los musulmanes del mundo siguen en nuestros días el derecho *ḥanafí* (v. *Aš'arismo*, *Maḏhab*).

Ḥanbalíes. Adeptos a la escuela *(maḏhab)* teológica y jurídico-moral, surgida en las enseñanzas de Aḥmad b. Ḥanbal (m. 241/855), que, apoyándose casi exclusivamente en el Corán y en la tradición, preconizaba la fidelidad rigurosa a la «religión de los antiguos», no admitiendo otro consenso *(iŷma')* que el de los Compañeros del Profeta, lo cual no entra en contradicción con una cierta libertad de indagación o de búsqueda de soluciones jurídicas allí donde ningún texto viene a guiar la apreciación. Con todo, el uso de los criterios de razón se limita a lo más imprescindible, apoyándose grandemente en la tradición; ahora bien, cualquier desviación de la tradición estricta se condena como tal. Así como se rechaza por insuficiente el empleo de la razón en las controversias con creyentes de otras religiones o en las disputas internas concernientes al islam. En ninguna otra escuela es tan grande el horror a la innovación *(bid'a)* como entre los ḥanbalíes.

La escuela ḥanbalí –cuyo pietismo riguroso, una de sus notas más características, le valió el favor popular en diversas épocas– gozó de gran aceptación en el período medieval; mas, con la hegemonía otomana, fue relegada hasta nuestros días a algunas regiones de Arabia Central, de Omán y del Golfo Pérsico. Es de las cuatro escuelas jurídicas ortodoxas la más rígida y estricta. En teología profesan las doctrinas puritanas de su fundador (v. *Bid'a*, *Maḏhab*).

Ḥanīf (plural: **ḥunafā'**). Hombre que en tiempos preislámicos, sin ser cristiano ni judío, profesaba el monoteísmo. El *ḥanīf* era un buscador de Dios totalmente independiente que, insatisfecho del politeísmo de la Arabia preislámica, se retiraba a la soledad de los desiertos, dándose a diversas prácticas religiosas, entre las que sobresalían las de tipo ascético.

El *ḥanīf* en el Corán se opone a los idólatras o asociadores *(mušrikūn)*. Abraham habría sido ya *ḥanīf;* después de él, según el pensamiento islámico, lo habrían sido los profetas y los enviados de Dios, antes de la venida de Mahoma (Muḥammad).

Ḥarām. Prohibido, ilícito, sacrosanto, inviolable. En el mundo semítico las nociones de prohibido y de sacro se entrecruzan sin

cesar. Lo que está vedado es, en principio, lo que es intocable, porque es sagrado (v. *Ḥalāl*).

Ḥaram. Recinto sagrado del templo de La Meca. Territorio sacro que rodea La Meca. Según la tradición, el lugar de la Ka'ba fue creando antes que el resto del mundo. Luego Allāh fue creando, en círculos concéntricos, el perímetro de La Meca, el del *ḥaram* y el mundo.

En un sentido más general, el término *ḥaram* se aplica a los santuarios de las ciudades santas del Islam y a los territorios sagrados que los rodean. Designa también la sala de oración de la mezquita por oposición al patio y, a veces, es sinónimo de harén; porque *ḥaram* significa propiamente «sagrado, cosa prohibida o inviolable, mujeres...».

Ḥašīšī. El que toma o fuma hachís *(Cannabis sativa)*. Este sobrenombre le fue aplicado al adherente del nizārismo –una rama de la secta *ismā'īlí* de Siria– que, adepto al hachís *(ḥašīš)*, practicaba el terrorismo individual, generalmente, en forma de asesinato; el cual, considerado como un deber religioso, era su principal modo de acción. A causa de los asesinatos que realizaron los miembros de esta secta, durante los siglos V/XI y VII/XII, el sobrenombre *ḥašīšī* daría como resultado en francés *assasin*, palabra que, acarreada por los cruzados a Europa, daría formas semejantes en las lenguas romances.

Según parece, no existen demasiadas pruebas que avalen la relación de esta secta con la droga, más bien parece que *ḥašīšī* fue un epíteto puramente sirio que se le aplicó a los ismā'īlíes como signo peyorativo, como crítica a su conducta más que como descripción de sus prácticas.

El más célebre de sus jefes en Siria fue Sinān b. Salman, conocido como Rašīd ad-Dīn Sinān, el llamado en las fuentes cristianas el «Viejo de la Montaña» *(Šayj al-Ŷabal)*, que gobernó los territorios ismā'īlíes durante treinta años de forma independiente del señor de Alamūt, hasta 1092 ó 1094.

Los *ḥašīšīyūn*, en efecto, fueron organizados en sociedad secreta iniciática por el agitador persa Ḥasan b. aṣ-Ṣabbāḥ, quien –tras conquistar una serie de plazas fuertes e inexpugnables en el macizo del Elburz, entre las que sobresalió la fortaleza de Alamūt (al sur del Caspio), tomada en el 483/1090– les exigiría una obediencia total y les impondría una disciplina estricta, una vez que hubiesen pasado exitosamente la iniciación como colaboradores del jefe de la secta. A muchos se les encargaba el asesinato de un persona-

je sunní de relieve, que debía ser ejecutado en lugar público, a fin de llamar la atención de la gente y obtener resultados políticos, ya que el enemigo a batir era el islam ortodoxo o sunnismo y a sus soberanos y notables; también a los cruzados (el primero de estos asesinatos importantes fue el de Niẓām al-Mulk, visir de los silŷquíes, en 485/1092). Raramente uno de estos *ḥašīšīyūn* salía con vida de su misión, es por eso que se les llamaba *fidā'ī-s*, los que se sacrifican. La fortaleza de Alamūt, principal refugio de los *ḥašīšīyūn*, no pudo durante casi dos siglos ser tomada, hasta que los mongoles de Hülegü la destruyeron y acabaron con sus pobladores en el año 654/1256.

Los ataques mongoles y las medidas represivas de los sultanes mamelucos terminarían con la secta durante el siglo VII/XIII. El exterminio de los descendientes de Ḥasan b. aṣ-Ṣabbāḥ por los mongoles no fue completo, una línea soterrada de sus descendientes sobrevivió, emergiendo en el siglo XIX en la figura del Aga Khan (pronúnciese Āgā Jān), quien en 1840 marchó de Irán a la India (Bombay), donde estaba la más floreciente de las comunidades *ḥašīšīyūn*, llamados allí *joŷas*.

Actualmente la comunidad de la India sigue siendo la más importante, pero hay otras comunidades en el este de África, Pakistán, Siria, Irán, Afganistán y Asia Central, en total varios millones, aunque no todos aceptan al Aga Khan como imán (v. *Ismā'īlíes*, *Nizāríes*, *Apéndice III*).

Ḥāŷib. Literalmente, «el que tapa o vela» (haciendo de cortina), chambelán, personaje que guarda la puerta del soberano y admite a los que tienen concertada una visita con su señor. El título y la función de *ḥāŷib* aparecieron en época omeya. Pronto el *ḥāŷib* se volvería una especie de superintendente de palacio. Con los abasíes los dos más importantes oficiales fueron el visir y el *ḥāŷib*, siendo el segundo de inferior rango y funciones, por más que éste, a veces, ascendiera a visir o tuviera los poderes de un visir.

En al-Andalus el título de *ḥāŷib* fue pronto superior al de visir, pues el *ḥāŷib* era elegido entre los visires que rivalizaban entre sí por dicho cargo. Y no era para menos, dado que en al-Andalus califal el *ḥāŷib* gozaba de una importante asignación mensual y de concesiones territoriales, siendo su principal cometido sustituir al soberano en el ejercicio del poder cuando era preciso. Almanzor (< Al-Manṣūr) no haría más que apropiárselo de forma permanente.

El prestigio vinculado al título de *ḥāŷib* no se desvaneció después de la desaparición del califato y la fragmentación de al-Andalus. Los régulos de taifas en un principio adoptarían el título de

ḥāŷib , despreciando el de *malik* o sultán, para indicar que se consideraban representantes del califa y que les asistía el derecho de actuar como regentes y partícipes del poder.

Con los naṣríes granadinos, tras la nula o ínfima importancia que el título tuvo con los almorávides y almohades, el *ḥāŷib* volvió a ser por un tiempo, durante el siglo VIII/XIV, el oficial de más alto rango al servicio del soberano, pero al no haber permanentemente un *ḥāŷib* en funciones el cargo desapareció.

Ḥaŷŷ. Peregrinación a La Meca, ʿArafāt, Muzdalifa y Minā; es el quinto pilar del Islam y, por ende, obligación para todo musulmán –adulto y sano que tenga los medios para realizarla y causas externas a él no se lo impidan– el efectuarla una vez en la vida (la mujer debe ir acompañada). El *ḥaŷŷ* se compone de una serie de ritos preislámicos adoptados e integrados por Mahoma en la nueva religión, el islam, llegando a su punto álgido con la conmemoración del sacrificio de Abraham. El *ḥaŷŷ* comienza el 7 del mes de *ḏū l-ḥiŷŷa* y culmina el día 10 con los sacrificios, y se prolonga dos o tres días más hasta el 12 ó 13.

En efecto, el peregrino, en sandalias y vestido con el *iḥrām* (dos piezas de tela, a modo de falda y chal, sin costura –la mujer no requiere traje especial, pero se le exige que lleve mangas, falda larga y una toca), debe ponerse en estado sacro antes de llegar a La Meca y respetar unas prohibiciones determinadas (no puede llevar camisa, calzoncillo, zapatos o turbante, ni perfumarse, ni afeitarse, ni cortarse el pelo, ni las uñas, ni tener relaciones sexuales, ni acciones que conduzcan al acto sexual, como besarse, por ejemplo; no puede arrancar una brizna de hierba, cortar una rama de un árbol verde, no puede pelear, si no es para repeler un ataque; no puede cazar ni matar animal alguno, excepto las cinco criaturas dañinas –perro mordedor, milano, cuervo, rata, serpiente o escorpión–). En caso de violar alguna de las reglas, hay sacrificios expiatorios previstos; pues se dice que nadie salvo el Profeta puede ser perfecto en estos intrincados asuntos.

Una vez en la ciudad el peregrino debe dar siete vueltas a la *Kaʿba*, en el sentido contrario a las agujas del reloj; luego, después de la oración prevista, recorrerá siete veces (cuatro de ida y tres de vuelta) la distancia entre las colinas de Ṣāfa y Marwa –separadas unos 140 metros–. Esta ceremonia se puede realizar durante el 10.°, 11.° o comienzos del 12.° mes, antes de empezar los ritos más significativos de la peregrinación.

Éstos comienzan el 9 de *ḏū l-ḥiŷŷa* en ʿArafāt, una llanura a 25 kilómetros al este de La Meca, donde se escucha un sermón y se reza;

al volver a La Meca el peregrino pernocta en Muzdalifa, y al día siguiente, el 10, todos los peregrinos se reúnen en Mina, a 6-8 km. al este de La Meca, para permanecer allí dos días completos. Allí se efectúa la ceremonia principal el 10, la fiesta del Sacrificio (en la que se mata una res); después, en breve regreso a La Meca, se dan siete vueltas a la *Ka'ba*, siguiendo varios ritos de desacralización, en los que el creyente se corta el pelo y las uñas y queda liberado de tabúes (salvo del sexual y del de la caza); el 10, el 11 y el 12 se apedrean unos pilares que simbolizan el demonio, terminando así la peregrinación. En el pasado los peregrinos permanecían en Mina hasta el día 13; hoy la partida el día 12, siempre tolerada, es lo usual.

El *ḥaŷŷ* tiene un valor purificador, borra pecados y más, quizá, que otra práctica ritual es muestra de la solidaridad de todos los creyentes, sean de la clase social que sean, sean de la raza que sean, sean árabes o no; los musulmanes se encuentran en perfecta igualdad participando a un acto de devoción realizado en común, sintiendo al partir a sus respectivos países la sensación de la fuerza y de la unidad del Islam. La peregrinación es, en buena medida, la manifestación de unión de la *umma* diseminada por el mundo y, por ello mismo, símbolo de la unidad de fe de todos los creyentes.

El peregrino, una vez que ha efectuado la peregrinación, es un *ḥāŷŷ* (en femenino *ḥāŷŷa*) o *ḥaŷŷī*, es decir, un musulmán que ha efectuado la peregrinación a La Meca, y, en adelante, puede ostentar ante su nombre ese título a modo de dignidad (v. *Pilares del Islam*, *Talbiya*, *Ṭawāf*, *'Umra*, *Wuqūf*).

Hégira (hiŷra). Ruptura, emigración de Mahoma de La Meca a Medina en septiembre del 622. Era musulmana. Esta era no comienza en la fecha en que Muḥammad llegó a Medina, sino el primer día del año lunar en el curso del cual tuvo lugar dicha emigración. Según ciertos indicios y ciertas suposiciones, el comienzo de la era musulmana coincidiría con el 16 de julio del 622.

Hermanos Musulmanes (al-Ijwān al-Muslimūn). Movimiento musulmán religioso y político fundado en Egipto por Ḥasan al-Bannā' en 1346/1928, asesinado en 1373/1954. Los Hermanos Musulmanes conforman una organización profundamente integrista que postula la vuelta al islam más tradicional y rigorista. La organización llegó a alcanzar, tras su fase de formación, una gran popularidad, después de la Segunda Guerra mundial. Mantuvo entonces una intensa actividad política, que se vio contrarrestada durante el régimen del presidente Naser. Este movimiento actualmente muestra gran incidencia política y social en varios países árabes.

Su doctrina, expuesta a grandes rasgos, se basa en el Islam concebido como el orden supremo, por cuanto ha sido revelado por Dios y regula todos los aspectos de la vida humana; los Hermanos Musulmanes están al servicio del islam y su primer objetivo debe ser la lucha contra la invasión occidental en todas sus formas; la legislación debe basarse en la *šarī'a*, en la ley canónica musulmana; el designio último es crear un Estado verdaderamente islámico y único que conformarían todos los pueblos musulmanes, teniendo al frente un califa.

Característica esencial de este movimiento, de suyo excepcional en movimientos árabo-islámicos de rígida ortodoxia, es su intensa actividad misionera, su afán proselitista (v. *Fundamentalismo*).

Hilālíes (Banū Hilāl). Tribus árabes del Norte que adquirieron inusitada importancia en la historia del Magreb a partir del 442/1050-1051, momento en que el zīrí al-Mu'izz (406/1016-454/1062), emir de Ifrīqiya, se sustrajo a la soberanía de los fāṭimíes, aceptando la sunna y dejando la šī'a al reconocer a los abasíes. El califa fāṭimí se vengó de tal deserción, encaminando hacia Ifriqīya a las tribus beduinas de los Banū Hilāl y de los Banū Sulaym (y otras tribus árabes nómadas que las siguieron), acantonadas hasta entonces al este del Nilo.

Estos invasores, conocidos genéricamente por hilālíes, llevaron la devastación y la ruina a gran parte del Magreb (Ifrīqiya, Magreb Central...), convirtiéndose en un elemento particularmente perturbador en la historia del África del Norte. Campos, aldeas y ciudades cayeron en manos de los jefes nómadas. La anarquía y la inseguridad se extendieron y el nomadismo se impuso, en detrimento de las fórmulas sedentarias.

Los almohades en el siglo VI/XII, tras vencerlos, los introdujeron en el Magreb Extremo, deportándolos y aposentándolos en las llanuras atlánticas; así culminaría su diseminación por todo el Magreb, reforzando con ello la arabización de amplios territorios en los que los árabes de la conquista apenas habían influido, al haberse rápidamente fundido con la masa beréber, sobre todo en las ciudades.

En nuestros días se puede decir, sin temor a equivocarse, que en el Magreb la casi totalidad de beduinos arabófonos son sus descendientes.

Ḥilm. Este concepto es muy complejo y difícil de delimitar, puesto que recubre un buen número de rasgos morales y diferentes actitudes, que van desde la serena justicia y la moderación hasta la

paciencia y la lenidad, pasando por el autodominio y la digna conducta.

Es, pues, también longanimidad (indulgencia, mesura, cordura...), conllevando todo ello sentido de grandeza y dignidad, que permite aceptar con la misma entereza la desgracia o la suerte. Es la fuerza del alma del beduino –despreciable si fuese hombre desprovisto de esa cualidad– y la virtud esencial del *sayyid*, del jefe árabe, porque el *ḥilm* es también la paciente y tenaz habilidad en el manejo de los hombres mediante el conocimiento de sus intereses y de sus pasiones, sabiendo así obtener, sin coacciones ni alardes, su conformidad para las decisiones que él ha tomado.

En suma, el *ḥilm* es una fuerza moral compleja que consiste esencialmente en no abandonarse a la cólera, en soportar –pese al gran poder que se tenga– lo que podría ser frenado o reprimido, en despreciar las ofensas, en preferir el silencio, el dominio de sí mismo, la dignidad, la indulgencia y la comprensión.

El *ḥilm*, cuya especificidad le viene de un pasado árabe y tribal y de las duras condiciones de la vida nómada, es la nobleza de los árabes. (Según la tradición histórica, Muʿāwiya [m. 60/680], fundador de la dinastía omeya, habría poseído tal cualidad en sumo grado. Éste –se dice–, por muy extremas e intimidantes que fueran las dificultades, como hombre de *ḥilm*, mantenía un autocontrol absoluto y enjuiciaba con decisión en toda circunstancia.)

Hoy día existe la expresión proverbial *La taqṭaʿ šarʿata Muʿāwiya*, «No cortes el pelo de Muʿāwiya», que recomienda, cuando se tiene interés en conseguir algo y cierta persona involucrada no accede a que ello pueda obtenerse, que siempre debe dejarse una vía abierta de negociación o arreglo y no llegar a la ruptura.

Ḥisba. Término no coránico que designa, por una parte, el deber que incumbe a todo musulmán de trabajar por el desarrollo del bien y combatir la difusión del mal; en el caso del príncipe se concretaba en el deber «de ordenar el bien y prohibir el mal». Por otro lado, denomina el ejercicio del personaje encargado en la ciudad de la aplicación de esta regla, el *muḥtasib*, cuya función, la única verdaderamente municipal que ha conocido el Islam, le obligaba a velar por la moralidad de todas las manifestaciones públicas de la vida en el cuadro de una sociedad dominada por el Islam, y no solamente por la de los mercados.

En efecto, en todo estado islámico organizado durante el medievo la *ḥisba* se convertiría en «una institución estatal destinada esencialmente a la vigilancia de la actividad económica de la ciudad musulmana», y su titular era nombrado directamente por el emir o el cadí.

Ḥizb. Partido, sección, parte, porción; es en estas últimas acepciones que el término designa la división litúrgica del Corán. Efectivamente, el Libro para su recitación, en vez de dividirse en suras y aleyas, se divide en 30 partes llamadas cada una *ŷuz'*, o en 60, llamándose cada una de ellas *ḥizb*. La división en *ḥizb-s* tiene por objeto facilitar la recitación individual o colectiva del Corán en determinadas circunstancias, especialmente durante las noches del mes de ramadán. Pero así como la división del Corán en 30 partes es conocida desde época antigua, la división en *ḥizb* en algunos países islámicos es desconocida o tenida como *bid'a*, innovación reprobable, por ser mucho más reciente.

El término también se utiliza en la actualidad con el sentido de «partido político». Ejemplo de ello, el «Partido de Dios» *(Ḥizbullāh)*, nombre de un movimiento fundamentalista de filiación šīʿí, cuya base se halla en el sur libanés (v. *Ŷuz'*, *Fundamentalismo*).

Ḥubus (v. **Waqf**).

I

Ibn (= **ben**). Elemento onomástico que significaba *hijo de*. Esta parte del nombre árabe es llamada *nasab* e indica relación de filiación (ejemplo: ʿAbd al-Raḥmān [III] *ibn* Muḥammad = Abderramán, hijo de Muḥammad); en femenino *bint* (ejemplo: Zaynad *bint* Aḥmad = Zaynab, hija de Aḥmad). La abreviación de *ibn* por *b* es la transcripción usual de dicho elemento entre dos nombres propios de persona, tal como sucede en árabe.

En árabe el término *ibn* se utiliza a menudo para atribuir despectivamente una cualidad a una persona (v. gr., *Ibn al-kalb*, hijo de perro o perra) (v. *Nombre*).

ʿĪd. *Fiesta*. El año musulmán comporta dos fiestas canónicas: la fiesta del sacrificio *(ʿīd al-aḍḥà)* o fiesta grande *(ʿīd al-kabīr)*, celebrada el 10 de *ḏū l-ḥiŷŷa*, y la fiesta de la ruptura del ayuno *(ʿīd al-fiṭr)* o fiesta pequeña *(ʿīd aṣ-ṣagīr)*, celebrada el 1 de *šawwāl* al finalizar el ayuno de *ramaḍān*.

Con todo, el influjo religioso en la vida pública ha hecho que con el transcurso del tiempo ciertos días del año hayan tomado carácter de verdaderas fiestas; entre las más importantes se encuentran: 1) el día primero del año de la era de la hégira *(ra's as-sannat al-hiŷriyya)*, 1.º de *muḥarram;* 2) la *ʿāšūrā'*, celebrada el 10 de *muḥarram;* 3) el nacimiento del Profeta *(al-mawlid an-nabī)*, celebrada el 12 de *rabīʿ al-awwal;* 4) el día primero del mes de ramadán *(awwal ramaḍān);* 5) la noche del destino *(laylat al-qadr)*, celebrada la noche del 26 al 27 de ramadán, y otras (v. *Ḏū l-ḥiŷŷa, Rabīʿ*).

ʿIdda. Plazo legal para nuevas nupcias de la mujer. Período de espera de la mujer después de repudio definitivo, o disolución ma-

trimonial, o muerte del marido antes de volverse a casar de nuevo. Este período de continencia se impone para evitar que se le atribuya a un segundo esposo de la mujer repudiada o violada la paternidad de un hijo de otro hombre. Para la mujer encinta ese período dura hasta dar a luz; para la viuda dura cuatro meses y diez días (la mitad para la esclava); en los demás casos la duración de la espera es de tres menstruaciones si la mujer es libre o *umm walad* (dos menstruaciones para las otras esclavas); si faltaran las menstruaciones la espera será de tres meses. Durante ese tiempo, si se trata de repudio, debe ser alimentada, vestida y alojada por el marido, que en caso de morir durante dicho período de espera heredaría del difunto.

Un plazo –si bien más corto– debe transcurrir antes de que el propietario de una esclava tenga comercio carnal con ella después de su adquisición, la duración es de una menstruación o haber pasado un mes con el nuevo dueño; esta espera toma el nombre de *istibrā'* (v. *Ṭalaq*).

Idrīsíes. Dinastía independiente que reinó en el Magreb extremo desde el 172/789 al 375/985, fundada por un descendiente de ʿAlí. Tuvo por capital la ciudad de Fez, única ciudad digna de ese nombre en un país por entero beréber, que pronto se transformaría en foco irradiador de cultura islámica y se convertiría en la capital cultural de los estados siguientes y en verdadero núcleo de la entidad marroquí.

La dinastía decayó rápidamente, después de la muerte de su auténtico fundador, Idrīs II. Los omeyas de al-Andalus y los Fāṭimíes coadyuvaron con sus enfrentamientos militares en el Magreb a la desaparición del poder de los idrīsíes allí.

Una rama menor de la familia, los ḥammūdíes, llevada por los omeyas a al-Andalus, conseguiría en los días de la *fitna* el control de Algeciras y Málaga, e incluso reclamaría y obtendría el califato para algunos de sus miembros (v. *Fitna*).

Ifranŷ. Vocablo que designa a los francos y que se aplicaría a todos los europeos en general. En la Edad Media, la palabra tuvo siempre valor variado y oscilante entre los historiadores árabes. En un principio era una palabra genérica que hacía referencia a los europeos occidentales (a los bizantinos se les denomina *rūm*, por lo general), incluyendo, por supuesto, a todos los pueblos cristianos de la península Ibérica. En época más tardía, sólo los historiadores familiarizados con las diferencias específicas de estos pueblos y con las realidades peninsulares distinguen, no siempre de manera unívoca: *ŷallīqī* (= gallego; este vocablo, la mayoría de las

veces alude también a leoneses, castellanos, astures y portugueses), *baškunis* (vascones o vascos) e *ifranŷī* (catalán y aragonés). Estas distinciones podían ser aún más precisas, llegando a diferenciar leoneses de castellanos o aragoneses de catalanes; pero eso es más bien excepcional.

El término *ifranŷ* siguió utilizándose como genérico para denominar a todos los pueblos cristianos del occidente europeo en toda época. Ibn Jaldūn, por ejemplo, autor del siglo VII/XIV, es la denominación que suele emplear cuando se refiere a cualquier pueblo cristiano de la península Ibérica o de Europa Occidental.

Ifrīqiya. África, especialmente el África propia, o sea, la antigua provincia romana situada entre Libia y Mauritania; el área que abarcaba coincidiría, en parte, con las fronteras del actual estado tunecino.

Īljāníes. Dinastía de los descendientes de Hülegü, que rigió Persia desde mediados del siglo VII/XIII a mediados del VIII/XIV, los cuales tomaron el nombre de Īl-Jān, propiamente «subordinado del Jān», para indicar la dependencia del Gran Jān de Pekín. El dominio de los īljāníes formaba esencialmente un estado persa (además de Mesopotamia) parecido territorialmente al de los sasánidas. Bajo su dominación, por primera vez desde hacía siglos, Persia constituyó una unidad territorial y política; por ello el período īljāní fue de gran importancia histórica para el país, tanto más cuanto que el poblamiento turco-mongol fue decisivo para su futuro en regiones como la gran meseta iraní y el Ādarbaiŷān.

Por otra parte, la actitud internacionalista de los mongoles y sus conexiones con las diferentes culturas, como la de los cristianos de Occidente y la de la China, traerían frescura intelectual e influencias comerciales y artísticas hacia el mundo iraní.

Los iljaníes terminaron convirtiéndose al islam por los efectos de la cultura iraní y por la fusión de las tribus mongolas y turcomanas, posibilitando así el proceso de reconciliación entre la clase dirigente turco-mongola y sus sujetos persas y permitiendo que el *šīʿísmo* se recuperase en el país, hasta tal punto que éste habría de convertirse en la forma nacional del islam iraní. El régimen, no obstante, como consecuencia del comportamiento belicoso de los nómadas, dio lugar a una degradación de la economía rural en beneficio del pastoreo y de la vida nómada, cosa que tendría dos efectos notables: uno físico, que se tradujo en desertización, y otro humano, el retroceso económico de las comunidades campesinas indígenas y con ello el ocaso del cristianismo en el país.

Con el último soberano importante de la dinastía la *šī'a* dejó de ser religión oficial y se adoptó la *sunna*, la ortodoxia, tras él sobrevendría en los dominios īljāníes la desagregación interna, a la que el conquistador Tamerlán pondría fin en la segunda mitad del siglo VII/XIV.

Ijšīdíes (v. **Ṭūlūníes**).

'Ilm. Saber, ciencia; en un sentido más especializado, conocimientos de carácter religioso. De la misma raíz se extrae *'ālim*, sabio, doctor en materia religiosa, cuyo plural es *'ulamā'* (que ha dado en castellano ulema), que son los que estudian la ciencia *('ilm)* por autonomasía, la ciencia religiosa, cuyo núcleo es el Corán y la *sunna*. El *'ilm*, ciencia o saber, se diferencia así de la *ma'rifa*, que remite al conocimiento vivido, al saber empírico o científico, y de la *ḥikma*, sabiduría.

En el mundo islámico en las edades medias se consideraba que había dos órdenes de saberes rigurosamente distintos en sus principios, en su contenido y en su método; por un lado estaría la ciencia de los antiguos *('ilm al-qudamā')*, que abarcaría *grosso modo* las disciplinas a las que reservamos hoy el nombre de ciencias que se fundamentan en la razón (matemáticas, geometría, astronomía, lógica, música, también astrología, alquimia, medicina), y por otro estarían las ciencias islámicas: las coránicas, que comprendían el estudio de Corán y las ciencias derivadas de ello: lecturas *(qirā'āt)*, recitación *(taŷwīd)*, exégesis *(tafsīr)*; la ciencia de las tradiciones del Profeta *(ḥādīṯ)*, la filología *('arabiyya)*, la gramática *(naḥw)*, la lexicografía *(luga)*, la literatura *(adab)* –ésta incluía: poesía, prosa rimada, aforismos, anécdotas e historia–, jurisprudencia *(fiqh)* y teología *(kalām)*. En el siglo XIV, cuando toda actividad científica se extinga en el mundo islámico, la palabra 'ilm no remitirá más que a la ciencia religiosa (v. *'Ilm al-kalām*).

'Ilm al-kalām. Ciencia de la palabra (sobre Dios, o de Dios, según las interpretaciones). Esta expresión se suele traducir por «teología musulmana», pero sería más justo traducirla por «apología defensiva de la fe musulmana».

Es una de las ciencias religiosas del Islam que, por orden de importancia, serían: 1) las ciencias coránicas, lecturas y comentarios, es decir, la *qirā'āt* y el *tafsīr;* 2) las ciencias del *ḥadīt* y la búsqueda de un criterio garante de la autenticidad de la tradición; 3) la ciencia del derecho o *fiqh;* 4) la ciencia del kalām *('ilm al-kalām)*, que se sirve del razonamiento integrando un utillaje filosó-

fico y un método dialéctico; pero, al contrario que la teología cristiana, que espera ser «inteligencia de la fe», intenta menos penetrar en el conocimiento de los misterios de la fe que defenderla de los que dudan de ella o la niegan. En suma, su función sería más defensiva que directamente iluminativa.

Los *aš'arīes*, en el siglo IX y X, legalizarían su entrada en la ortodoxia. La actual teología musulmana (que habrá de tener en cuenta la ciencia moderna, la filosofía y la crítica religiosa de Occidente) continúa buscando su camino y todavía no ha logrado formar una escuela con un programa preciso y una orientación clara y razonada (v. *Aš'arismo* y *Falsafa*).

'Ilm al-qirā'a (v. **Muqri'**).

Imām. Guía, prepósito, jefe..., la palabra tiene un sentido diferente según el contexto en que sea utilizada. Como guía, el *imām* es el que dirige la oración ritual, colocado delante de la primera fila de asistentes al acto. En los primeros tiempos las funciones de *imām* estaban reservadas al jefe de la comunidad musulmana, de ahí que el término también designe al califa, el *imām* por excelencia, el encargado de guiar a la comunidad *(umma)* en la realización de los diversos deberes religiosos, especialmente en la oración *(ṣalāt)*, la peregrinación *(ḥaŷŷ)* y la guerra santa *(ŷihād)*.

El título de *imām* será adoptado por los califas abasíes a principios del siglo III/IX y también por los jefes de los movimientos šī'íes. Por otro lado, el vocablo será empleado para designar a los fundadores de las escuelas jurídicas oficiales y se aplicará, de una manera general, a todo gran maestro de cualquier ciencia o disciplina. El *imām*, en el sentido de director de la oración ritual (en castellano, imán), dado que, teóricamente no hay clero en el islam, puede serlo todo musulmán escogido por su piedad y ciencia; pero de ordinario hay, en las mezquitas importantes, personas encargadas para dirigir la oración que reciben una remuneración; técnicamente no hay cargo profesional de imán: sólo durante la oración se es imán y se deja de serlo cuando ésta se termina.

Como la fraternidad de los creyentes y su igualdad ante Dios son principios fundamentales, el *imām*, que dirige la oración colectiva, no desempeñaría el papel de intermediario entre el creyente y Dios. La inexistencia en principio de un clero no impidió que con el tiempo surgiera una clase de hombres con autoridad religiosa, llamados ulemas (< *'ulamā'*, «sabios»), existente desde época omeya (siglo II/VII), que se iría reforzando durante el período abasí para volverse cuasi institucional bajo los mamelucos y los otomanos. Si

no se suele hablar de clero en el sunnismo es porque en él los ulemas no constituyen un magisterio, ya que dependen financieramente del orden político y su legitimidad también deriva de él, pues los ulemas son los agentes de la autoridad divina, representada por califas o jefes de estado. Eso en lo que respecta al *sunnismo*, puesto que el *šīʿísmo* tiene un verdadero clero, pero no semejante al clero cristiano, cuyos sacerdotes actúan de mediadores entre Dios y el creyente; el clero šīʿí es una entidad de teólogos y jurisconsultos encargada de velar por la fe y servir de guía mora al pueblo.

El *imām*, en el sentido de jefe de la comunidad, según los sunníes, debía pertenecer a la familia de los qurayšíes (tribu a la que pertenecía el Profeta) y reunir un cierto número de buenas cualidades, pero no se pensó ni se le exigió que fuese infalible e impecable como lo concibieron los šīʿíes; pues para éstos el *imām* ostenta, a excepción de la revelación, todas las prerrogativas del Profeta, a saber: la mediación entre los hombres y el depósito de la ley, de la que es intérprete, habida cuenta que la guía del *imām* es indispensable para llegar a la verdad; pues es quien conoce el sentido escondido de la revelación divina. Es el «Sustentador del Libro», que sería mudo sin el *imām*, el cual no puede ser sino un descendiente de ʿAlí. Según la doctrina šīʿí, al *imām* se le debe obediencia espiritual y política. Está inspirado por la divinidad, ignorarlo es ignorar a Dios.

Recapitulando lo dicho, cabe señalar que mientras en el sunnismo la autoridad religiosa nunca se concentra en una sola persona –la excepción fue el Profeta–, sino que dimana del Corán y de la interpretación comunitaria del libro sagrado llevada a cabo a través de generaciones de doctores y juristas, en el šīʿísmo la creencia de que el Profeta nombró un *imām* sucesor da lugar a que sólo él conozca la esencia de la revelación contenida en el Libro y sea su único intérprete, y de ahí también que el *imām*, a diferencia del califa sunní, no pueda ser objeto de elección, puesto que deriva directamente de la sucesión establecida por Muḥammad (v. *Gayba*, *Šīʿíes*, *Sunníes*).

Infierno (v. **Nār**).

Innovación reprobable (v. **Bidʿa**).

Intención (v. **Niyya**).

Interpretación alegórica (v. **Ta'wīl**).

Iqlīm (v. **Kūra**).

Iqṭāʿ. Término que designa un modo de concesión administrativa que a veces se traduce por feudo. La diferencia, sin embargo, es fundamental: en Europa Occidental, en la Edad Media, el beneficiario de un feudo recibía a título definitivo, sobre un espacio determinado, una parte del poder político sobre cada campesino y una parte del derecho de propiedad de la tierra. En el dominio islámico, el beneficiario de un *iqṭāʿ* sólo recibía una delegación, a título temporal, del derecho a percibir impuestos sobre un grupo de gentes cuyas tierras estaban sujetas al *jarāŷ*, pero no tenía ningún derecho sobre la tierra, que permanecía siendo propiedad del Estado, y que continuaba dependiendo de los campesinos que tenían el usufructo. El beneficiario además debía pagar el diezmo, como todo musulmán. De los ingresos así percibidos, el beneficio se hallaba en la diferencia existente entre el *jarāŷ* percibido y el diezmo que debía pagar, o sea, entre la cantidad mayor percibida y la cantidad menor diezmada.

El señor feudal detentaba cierto número de derechos políticos, jurídicos, administrativos y económicos sobre una zona poblada por un cierto número de gentes; la *iqṭāʿ*, cuyo beneficiario es por lo regular un guerrero (de ahí la denominación de *iqṭāʿ* militar), sólo supone un derecho fiscal, es propiamente la concesión de un derecho fiscal.

Los Būyíes (siglo IV/X-V/XI) distribuyeron *iqṭāʿ-s* libres de toda obligación financiera de forma generalizada para mantener a sus ejércitos (especialmente la caballería turca); con los silŷuqíes (siglos V/XI-VI/XII) continuaron las concesiones de *iqṭāʿ-s* en mayor escala, siempre como equivalentes de un sueldo o como una remuneración. En el siglo VI/XII, en plena fragmentación y decadencia silŷuqí, las *iqṭāʿ-s* tienden a hacerse hereditarias y a ser más grandes y numerosas.

Este sistema fue más tarde seguido en Egipto por los mamelucos y pasaría a la administración de la India musulmana con el nombre de *ŷāgīr*. También tiene evidentes conexiones con el sistema otomano de los *tīmār*, que serían la primera base de su estructura militar (v. *Tīmār*).

ʿIrḍ (ʿ**arḍ** en árabe coloquial). El término corresponde aproximadamente a nuestra noción de honor.

El beduino anteislámico tenía un ideal moral en el que la religión no desempeñaba papel alguno y que hacía que se conformase a ese principio moral: el *ʿirḍ*. De tal forma eso será así que su vida práctica se regía por esa noción fundamental.

Los elementos que conformaban e incidían en el *ʿirḍ* eran prin-

cipalmente tres: el grupo tribal, la familia y el propio individuo. Si el grupo se mostraba débil en los encuentros guerreros, si la familia era insolidaria o la conducta de sus miembros desarreglada, ello iba en detrimento del honor colectivo e individual. Si, por el contrario, el grupo tribal era poderoso, sus miembros solidarios entre sí y observadores de las obligaciones sociales, el *'irḍ* se mantenía intachable. Esta noción tenía en esa época fuertes connotaciones guerreras: la debilidad colectiva y la falta de coraje individual era fuente de deshonor, mientras que el poderío colectivo y la valentía del individuo acarreaba honor.

Había otros elementos que conformaban también la noción de *'irḍ* –a más de la valentía–, la libertad, la venganza, la castidad de la mujer, la liberalidad, la fidelidad a la palabra dada, la protección del débil, la hospitalidad... El *'irḍ* era, pues, base de los aspectos de la vida ética, de las costumbres y de las instituciones, y quien lo tenía en más alto grado era considerado superior; por consiguiente, era un elemento de diferenciación e incluso de jerarquización (v. gr., el *sayyid*). Resumiendo, se puede decir que tanto para el individuo como para el conjunto de la sociedad, el modelo que personificaba el *'irḍ* era el hombre dotado de *muruwwa*, esto es, dotado de las cualidades ideales del hombre árabe (virilidad, coraje, sobriedad, generosidad, hospitalidad, fidelidad a su grupo y a las obligaciones sociales, etc.).

Con el advenimiento del islam la noción de *'irḍ* experimentaría cambios en su contenido, pero sin perder su carácter cuasi sagrado. El islam, en efecto, mantendría un buen número de sus elementos, que convirtió en obligaciones; así, por ejemplo, la generosidad, el coraje, la protección al débil..., mientras otros elementos, por ser incompatibles con su espíritu, fueron rechazados.

Hoy día entre los beduinos el *'irḍ* ha guardado prácticamente todos los componentes anteislámicos; no así en las ciudades, donde el *'irḍ* remite o se confunde con la virtud de la mujer: en los países árabes del Oriente el *'irḍ* de un hombre depende, en general, de la reputación de su mujer o sus mujeres, e incluso de cualquier mujer de su parentela (v. *Muruwwa*, *Sayyid*).

Islām. Según su sentido etimológico, sumisión, abandono, entrega (de sí mismo a Dios), el acto mismo de esa entrega; tal será el nombre propio de la predicación del profeta Muḥammad. Las dos acepciones, a saber: el islam como rendido abandono de sí mismo en manos de Dios y el islam como religión constituida, quedarán íntimamente imbricadas.

El islam es, de todas las grandes religiones de la humanidad, la

única que, antes de época moderna, tuvo contacto (geográfico y humano) con casi todas las demás grandes tradiciones de pensamiento religioso: con el cristianismo, el judaísmo, el zoroastrismo, el hinduismo, el budismo, e incluso el taoísmo y confucionismo chinos. Por ello el islam tuvo enseguida una marcada vocación de ser religión y cultura de síntesis.

El islam es una religión basada en el conocimiento –y no en el amor, como el cristianismo–, un conocimiento en el que el propio intelecto *('aql)* tiene el papel positivo de conducir al hombre a lo divino y así entregarse a Dios.

Cabría hacer una serie de distinciones entre el islam y el cristianismo, por más que sea arbitrario reducir todo el cuerpo complejo de dos religiones a un pequeño haz de rasgos:

1. *La noción de Dios*. El cristianismo considera a Dios como padre y como una realidad de estructura trinitaria y cree en la unión del hombre con Él. El islam, en cambio, lo concibe como amo o dueño único sin ninguna multiplicidad, para el creyente la divinidad es inaccesible.

2. *El centro del sistema de creencias*. Para los cristianos es Cristo, el Dios hecho hombre, ejemplo ideal del proyecto divino. Para los muslimes es el Corán, un libro revelado al profeta Muḥammad, simple transmisor de las órdenes del Amo.

3. *La realidad comunitaria de los creyentes*. La Iglesia, la comunidad cristiana, es una realidad puramente espiritual, que se basa en el principio de autoridad y posee una estructura jerárquica; se propaga mediante la evangelización. La *Umma*, la comunidad musulmana, es una realidad humana en conformidad con los deseos de la divinidad, es una teocracia, una organización política y religiosa a la vez. La *Umma* es en principio laica e igualitaria y se propaga por el esfuerzo o combate en la vía de Dios y la predicación.

4. *Actitud religiosa principal*. Frente a la actitud cristiana de la caridad ante el prójimo, se contrapone la actitud musulmana del rendido abandono del creyente a la divinidad.

5. *Acerca de la transformación del hombre*. Frente a la afirmación cristiana de la transformación del hombre por la acción de la gracia divina, haciendo un hombre nuevo, se contrapone la concepción musulmana negativa de esa transformación, el pecador no haría más que retornar a la obediencia por la gracia de Dios.

El islam, con todo, no debe ser concebido como una sumisión pasiva a la divinidad, como una fe que no exigiría traducirse en actos, sino más bien como una adhesión a la voluntad de Dios, que se expresa concretamente mediante un compromiso del creyente con objeto de realizar el designio de Dios sobre sí mismo y sobre

todo lo creado. Esto se explica a través de la relación dialéctica que se establece entre la «sumisión» *(islām)* del creyente a Dios y su «esfuerzo» *(ŷihād)* para actualizar con ello la voluntad y la ley en los hechos de la vida diaria; puesto que el islam, entre todas las religiones principales, es la única que posee un programa completo para regir la sociedad, tanto en el dominio privado como en el público. Mientras el cristianismo, por ejemplo, proporciona instrucciones de tipo moral, dejando los detalles de tipo práctico a la discreción de cada comunidad, el islam especifica objetivos concretos para que todos los musulmanes los sigan, además de las reglas para alcanzarlos, prescribiendo leyes detalladas que cubren aspectos tan variados como la política, la guerra, la economía, la justicia, el matrimonio, la herencia..., a fin de que los musulmanes tengan idea exacta de cómo deben actuar.

El islam es una religión radicalmente monoteísta, siendo los dogmas principales de ese monoteísmo la unicidad de Dios y la unidad interna de su ser; es, como se ha dicho, la religión de la entrega incondicional a Dios, de la sumisión sin reservas a su voluntad, y esa entrega abarca la totalidad de la existencia del creyente, su vida personal y familiar, sus relaciones con los demás seres, su pensamiento y sus acciones. Por eso el islam es también la necesidad de unos hombres de querer vivir juntos de acuerdo con los principios y las reglas de las relaciones sociales definidas por Dios en el Corán, en una «teocracia laica igualitaria» (distinta, por tanto, de las teocracias antiguas), donde los hombres, según el *ḥadīṯ*, «son iguales entre ellos como los dientes de un peine de tejedor, no existiendo diferencia entre el blanco y el negro, entre el árabe y el no árabe, si no es según su grado de temor a Dios». El islam es, pues, a la vez religión, cultura y comunidad, o dicho de otro modo, es una religión y al mismo tiempo una civilización y un orden social basados en los principios revelados de esa religión.

El islam mejoró palmariamente la condición de la mujer árabe: 1) Prohibió matar a las niñas no deseadas a su nacimiento. 2) Limitó la poligamia a cuatro esposas. 3) Reglamentó el repudio. 4) Atribuyó a las mujeres derechos sucesorios.

Ahora bien, el islam, pese a ser una religión igualitaria y sin castas, generó una ley que consagraba tres desigualdades: las establecidas entre el amo y el esclavo, entre el hombre y la mujer, y entre el musulmán y el no musulmán. En otras palabras, quien no fuera libre, varón y musulmán no podía acceder a todas las prerrogativas. A esto se añadía otra desigualdad, creada por la propia jerarquización social, aquella que se establecía entre la élite *(jāṣṣa)* y la masa *('āmma)*.

El uso del término, especialmente en las lenguas europeas, ha dado lugar al desarrollo de una acepción importante. En efecto, con la palabra *Islam* se designa el conjunto de países o estados musulmanes que de Oeste a Este se sitúan entre los estados asimismo musulmanes de Marruecos e Indonesia.

Islamistas (v. **Fundamentalismo islámico**).

ʿIṣma. Como vocablo técnico teológico, significa «exención de error y de pecado», «impecabilidad», calidad ésta atribuida a los profetas por los sunníes y a los imāmes por los šīʿíes; sin embargo, en el Corán y en la tradición no se menciona tal calidad.

Esta noción de impecabilidad aparece en los textos a partir del siglo IV/X, provocada por el culto que los cristianos daban a la persona de Jesucristo. Los šīʿíes, recogiendo esta noción, la transpusieron a sus imāmes, divinizándolos; la transpusieron también a los profetas en general y a Mahoma y ʿAlī en particular. Los sunníes, por su parte, fueron admitiendo esta noción de *ʿiṣma* poco a poco hasta precisarla y concretizarla en cuatro calidades que todos los profetas tuvieron. Mahoma, a título eminente: fidelidad (a las prescripciones divinas), veracidad, sagacidad y transmisión perfecta (del mensaje divino).

Ismāʿīlíes (o **Septimanos** = **Sabʿiyya**; también reciben el nombre de **Bāṭiníes**, por sus tendencias al esoterismo, y **Taʿlīmíes** [de *taʿlīm*, «enseñar»], por su fe ciega en las enseñanzas de sus autoridades). Los miembros de este movimiento de la šīʿa, cuyas tendencias «exageradas» o extremistas se manifestaron ya plenamente en el siglo IV/X, tomaron el nombre de su séptimo imām, Ismāʿīl, hijo de Ŷaʿfar aṣ-Ṣādiq (m. 178/765), sexto imām descendiente de ʿAlī. Tras la ocultación del séptimo imām quedó el ciclo cerrado en espera del Mahdī que habrá de venir al fin de los tiempos.

La doctrina de los ismāʿīlíes (a quienes sus enemigos nombraron *gulāt*, exagerados) se diferencia grandemente del sunnismo por el lugar que ocupa el esoterismo en su sistema de creencias (el siete es el número sagrado y rige todos los ciclos del mundo: siete de la profecía, siete imāmes, etc.; el carácter social del número siete es tan antiguo como universal y típico de la religiosidad astral, ya que es el número de días de que consta cada una de las fases de la luna; siete son los días de la semana, etc.), por su carácter iniciático, por su interpretación alegórica del Corán llevada al extremo y por la divinización del imām.

Los ismāʿīlíes adquirieron gran auge a principios del siglo IV/X,

cuando una grave crisis social reinaba en el dominio abasí. Sus doctrinas de tipo mesiánico tuvieron gran eco entre las gentes desfavorecidas de las ciudades y del campo, nada se sabe, empero, de su programa sociopolítico; con todo, sabemos que propugnaban la solidaridad y la mejora de la vida.

Valiéndose de auténticos misioneros o *du'āt* (singular: *dā'ī*), los ismā'īlíes hicieron muchos prosélitos en todo el dominio islámico, pero su mayor éxito fue el lograr instaurar un califato, en el siglo IX/X, primero en el Magreb y luego en Egipto, por obra de la dinastía fāṭimí; ya antes, los qarmaṭas, otra secta del movimiento ismā'īlí, habían extendido su influencia por todo el medio oriente, fundando un verdadero estado en Baḥrayn hacia el 287/900.

Del movimiento ismā'īlí fueron naciendo diferentes sectas. A través de los fāṭimíes en el siglo V/XI surgieron los drusos y los nizāríes; del nizārismo surgió, a su vez, el movimiento de los *ḥašīšīyūn* o asesinos (línea de la cual vienen las actuales jōŷas [del persa *jaya*, «señor»] del Aga Jān, que con su dinamismo social y económico marcan la vida paquistaní); en el siglo V/XI, a consecuencia de la escisión nizārí, aparecieron los musta'líes, de los cuales se conformó la casta de los bohoras (mercaderes) en la India (parte de éstos son sunníes), y así, sucesivamente, fueron apareciendo nuevas sectas.

Los ismā'īlíes actuales son reducidos grupos derivados, pero diferentes de los antiguos, que fueron durante los siglos IV/X y V/XI el movimiento, con mucho, más importante y turbador del Islam (v. *Gulāt*, *Ḥašīšī*, *Qarmaṭas*, *Šī'íes* y *Apéndices III y VI*).

Ism (v. **Nombre**).

Isnād. Apoyo (de la autenticidad de un *ḥadīṯ*, por la veracidad de los narradores), cadena de autoridades de una tradición o *ḥadīṯ*. El *isnād* es parte esencial de la transmisión de una tradición.

Atendiendo al *isnād* propiamente dicho, el *ḥadīṯ* será:

1. Sano *(ṣaḥīḥ)*, cuando la cadena de autoridades es absolutamente perfecta (tal *ḥadīṯ* entonces se tiene por totalmente auténtico).

2. Bueno o bello *(ḥasan)*, en caso de ligera discusión sobre la veracidad de los transmisores, o de una ligera duda sobre tal o cuál eslabón del *isnād* (el *ḥadīṯ* no es absolutamente fiable).

3. Débil *(ḍa'īf)*, si críticas fundadas pueden suscitarse con respecto a uno o varios transmisores o respecto de su fidelidad a la tradición (el *ḥadīṯ* puede ser objeto de graves dudas).

Atendiendo a la multiplicidad de las cadenas de transmisores, el *ḥadīṯ* será:

1. Auténtico *(mutawātir)*, si es transmitido por varias cadenas de autoridades (en consecuencia, es universalmente admitido).

2. Conocido *(mašhūr)*, si hay tres garantes dignos de fe, o un solo garante Compañero del Profeta, pero cuyo texto es conocido de todos.

3. Precioso o escaso *(ʿazīz)*, si no está muy extendido, aunque tenga al menos dos garantes dignos de crédito.

4. Único *(aḥad)*, si es poco conocido y tiene un solo garante por fuente.

5. Raro *(garīb)*, si es muy poco conocido, siendo absolutamente *garīb* cuando sólo tiene un solo garante de los Seguidores (musulmanes de segunda generación).

Esta clasificación indica que un *ḥadīṯ* transmitido por una sola cadena de garantes tendrá mucha menos autoridad que aquel transmitido por varias líneas de garantes.

Respecto a la continuidad, el *isnād* será:

1. Fundado *(musnad)*, si la cadena de transmisores es ininterrumpida y remonta a un Compañero del Profeta.

2. Interrupto *(manqaṭiʿ)*, si falta la garantía del tābiʿí o Seguidor (musulmán de segunda generación en la cadena).

3. Transmitido *(mursal)*, con garantía sólo desde la segunda generación después del Profeta. En su cadena falta la garantía de un Compañero de Mahoma.

4. Vago o impreciso *(mubham)*, si uno de los garantes es anónimo.

Estas clasificaciones se refieren al islam sunní u ortodoxo; por ello, los criterios históricos que condujeron al establecimiento de los diferentes *isnād* son puestos en tela de juicio o rechazados por los šīʿíes. Éstos tan sólo admiten *ajbār*, noticias (término que reemplaza al de *ḥadīṯ*) cimentadas en el testimonio de ʿAlī y en el de sus partidarios. De ahí que la fuente importante del *ḥadīṯ* que supone el testimonio de ʿĀʾiša, esposa preferida del Profeta y adversaria de los ʿalíes, sea totalmente rechazada. Los *isnād* šīʿíes difieren grandemente de los *isnād* sunníes, con todo, una misma tradición puede ser común, pero, eso sí, con cadenas de garantes diferentes (v. *Ḥadīṯ*).

Isrāʾ (v. **Miʿrāŷ**).

Istibrāʾ (v. **ʿIdda**).

Istiḥsān. Literalmente, «considerar conveniente», «tener por bueno», o sea, «preferencia personal, teniendo en cuenta el bien». En

ocasiones las causas que justifican el recurso a la analogía son múltiples y de diversa naturaleza; la elección entre ellas se subordina entonces al principio de estimación personal. Es éste un recurso por el cual pueden crearse normas jurídicas conforme a principios de equidad y conveniencia del momento, prefiriéndolas a otras, opuestas o diferentes, que podrían extraerse de la deducción analógica o *qiyās*. Este procedimiento, bueno para llenar los vacíos de la ley, fue empleado sobre todo por los adeptos de la escuela ḥanafí.

Istiṣlāḥ. Literalmente, «encontrar bueno, apropiado útil»; como palabra técnica, viene a designar la «utilidad pública». Las causas sacadas por deducción pueden no tener analogía alguna con las leyes y los principios existentes. En este caso, el jurista puede recurrir a la consideración del interés público *(istiṣlāḥ)*. Efectivamente, el *istiṣlāḥ* sustituye los criterios subjetivos del *istiḥsān*, en la apreciación de lo bueno y lo conveniente, por la norma más objetiva y precisa de una utilidad *(maṣlaḥa)* condicionada por tres circunstancias: el ser indudable *(qaṭʿī)*, general *(kullī)* y de grave necesidad *(ḍarūrī)*. El jurista puede dar a este principio tal virtualidad que puede obtener como resultado la rectificación del derecho estatuido.

El *istiṣlāḥ*, propio de los mālikíes, fue aceptado por los juristas de las diversas escuelas y penetraría más profundamente que el *istiḥsān* en la *šarīʿa* o ley canónica, afectando el valor de normas jurídicas fundadas en el Corán, la *Sunna* o tradición, y el *iŷmāʿ* o consenso; en tanto que el *istiḥsān* tan sólo afectó al *qiyās*, deducción analógica.

Iwān. Especie de gran nicho, en forma de sala desprovista del muro anterior, que da a un patio o a una explanada. Es un elemento importante de la arquitectura musulmana muy extendido en los países en los que el clima hace a la vez apetecer la sombra y el aire libre. Las más hermosas y fastuosas mezquitas persas cuentan con este elemento arquitectónico, decorado por lo regular con magníficos azulejos.

Iʿŷāz. Inimitabilidad, sublimidad de estilo; término técnico utilizado para designar el carácter inimitable y único del Corán en su contenido y en su forma.

El carácter divino de que goza la lengua coránica explica en buena medida la atracción que ejerce sobre los creyentes, y esta naturaleza cautivante del lenguaje coránico para los muslimes deriva grandemente de su indiscutible belleza. El mensaje a menudo

viene dado en una lengua poética que posee una intensidad extraordinaria, apasionada y cargada de emotividad. Su poesía y armonía son modélicas. Su fuerza expresiva es tal que, pese a no ser comprensible en todos los pasajes para la mayoría de los fieles, el creyente difícilmente puede sustraerse a su encanto (aspecto éste reforzado por el hecho de que para los tiempos de la oración existen unos recitados de alto valor artístico).

Justamente por su belleza y su carácter inimitable, la lengua del Corán posee para la teología musulmana la condición de un milagro acreditativo de la misión profética de Mahoma.

Según la exégesis islámica, en efecto, dos factores se combinan para hacer decisivo el carácter único del Corán: la esencia sobrenatural de la Revelación y la dimensión milagrosa del propio instrumento de la Revelación: Muḥammad (Mahoma) (v. *Qur'ān*).

Iŷāza. Autorización, licencia acordada por un letrado a alguien para transmitir sus enseñanzas o sus textos. En otras palabras: Permiso concedido por un jeque facultando al discípulo para ejercer el magisterio de sus enseñanzas o textos.

La *iŷāza*, que puede ser escrita u oral, sanciona una relación individual entre el discípulo y el maestro; es la autorización acordada al primero por el segundo para la transmisión de todas sus enseñanzas *(iŷāza ʿāmma)* o parte de ellas *(iŷāza jāṣṣa)*. No puede ser asimilada a un «diploma» que, expedido por una institución ajena al islam, sanciona una formación llevada a efecto según un programa determinado y fijo.

Iŷmāʿ. Consenso, unanimidad de la comunidad musulmana, el consenso común resultante de una consulta a los compañeros del Profeta y, por extensión, a los herederos de sus conocimientos a través de los siglos; en la práctica, la doctrina y la opinión unánime de los doctores *(consensus doctorum)* reconocidos de una época dada.

Es la tercera fuente o raíz del derecho islámico, tras el Corán y la *Sunna* (tradición del Poeta). Como base del derecho, se justifica y es refrendada por algunas tradiciones: «Mi comunidad –habría dicho el Profeta– jamás se pondrá de acuerdo acerca de un error». «Lo que le parece bien a los musulmanes le parece también a Allāh.» Así, cuando faltan las normas escritas del Corán y de las tradiciones de la *Sunna*, la voz de la comunidad se convierte en fuente de derecho (al lado del *qiyās* o deducción analógica de los alfaquíes), dando así paso a la consagración legal de la costumbre y afirmándose de esa forma como un elemento conciliador y aglutinador. Gra-

cias al *iŷmā'* el Islam ha ido admitiendo nuevos elementos e innovaciones que de otra manera difícilmente hubieran penetrado (la prohibición del matrimonio temporal *[mut'a]* en la sunna, en la ortodoxia, se hizo por consenso *[iŷmā']* en tiempos de 'Umar; se terminó así con una institución del todo lícita hasta entonces).

Los šī'íes, por su parte, no admiten el *iŷmā'* más que avalado por el imām, consecuentemente no tiene casi razón de ser en su sistema de creencias tal consenso, dada la primacía del magisterio infalible y santo del imām.

Iŷtihād. Esfuerzo, esfuerzo personal de reflexión, esforzado empeño intelectual, labor constructiva que consiste en sacar el derecho de las cuatro fuentes: Corán, *Sunna* (tradición del Profeta), *iŷmā'* (consenso) y *qiyās* (deducción analógica), y quien lo realizaba era el *muŷtahid*. El *iŷtihād*, o esfuerzo de reflexión personal, se utilizaba en caso de silencio total o parcial del Libro y de la *Sunna*.

Se considera que durante los dos o tres primeros siglos de la hégira fue practicado el *iŷtihād* absoluto; por ejemplo, el que practicaron los grandes doctores fundadores de escuelas *(maḏāhib)* jurídicas. A principios del IV/X los doctores llegaron a la conclusión de que todas las cuestiones esenciales habían sido ya estudiadas a fondo y habían hallado solución definitiva; pronto se impondría el consenso general de que nadie en adelante tendría las capacidades requeridas para emitir un razonamiento válido extraído de las fuentes. La autoridad de los primeros doctores tendrá fuerza de ley y, en adelante, nadie más gozará del derecho de acudir a las fuentes; habrá de contentarse con el dicho de que «la puerta del *iŷtihād* se ha cerrado».

Esto llevaría al anquilosamiento del derecho, que fue, sin duda, una de las causas de la decadencia de los valores culturales del Islam desde el siglo XIII o XIV hasta fines del siglo XIX.

Así, entre los juristas se impuso la aceptación pasiva *(taqlīd)* de las doctrinas de la escuela jurídica a la que perteneciesen y a la de sus autoridades, aplicando las reglas de una jurisprudencia ya establecida. Los repertorios de estas decisiones o *fatwâ-s* suplantarán al esfuerzo personal.

Si entre los sunníes esto ha sido así de manera general (el ḥanbalī Ibn Taymiyya en el siglo XIV recomendó ya la reapertura de «la puerta del *iŷtihād*» y hoy muchos sunníes –moderados o fundamentalistas– reclaman su reapertura, a fin de asumir los cambios y promover el progreso en el mundo islámico), no ha ocurrido lo mismo entre los šī'íes; éstos han seguido escudriñando las fuentes hasta el presente, valiéndose de su propia inteligencia (v. *Muŷtahid*).

J

Jabar (plural: **ajbār**). Nueva, noticia, información, tradición de carácter histórico, historia... El término tiene una serie de acepciones de las que interesan dos de ellas: *Jabar* como «noticia» es el sentido que adquiere el vocablo utilizado por los šīʿíes para referirse a un *ḥadīṯ*, y *jabar* como forma historiográfica propia del mundo islámico. En este caso el término sería sinónimo de la palabra «historia», pero una historia de tipo intemporal, anecdótica y sin nexos entre los acontecimientos relatados.

Jalīfa (v. **Califa**).

Jarāŷ. Impuesto territorial que debían pagar los *ḏimmíes* o gentes del Libro por el usufructo de sus tierras en las regiones que habían pasado a poder del Islam mediante un tratado de capitulación. (Los territorios conquistados por la fuerza de las armas se consideraban botín de guerra y sus ocupantes debían pagar determinadas sumas fijadas por el soberano o jefe militar musulmán.) Este impuesto que de manera general se volvió permanente, aun cuando los *ḏimmíes* sujetos a él se convirtiesen al Islam, por quedar adscrito a las tierras, se pagaba por lo regular anualmente y su montante, que era proporcional a la tierra, varió según la naturaleza de las producciones, las regiones y las épocas.

Hay que tener presente que si la capitación personal *(ŷizya)* implicaba la existencia de un censo, la del impuesto territorial daba lugar a la elaboración de un catastro, siendo siempre el responsable fiscal ante el estado islámico, en uno u otro caso, la comunidad confesional de protegidos (*ḏimmíes)* o la comunidad territorial agraria *(qarya);* por consiguiente, estos tributos eran percibidos por la

administración de tales colectivos en cada lugar, teniendo la responsabilidad fiscal global ante el estado islámico, que no trata con individuos sino con colectividades.

El *jarāŷ* era una obligación fiscal de la que el *ḏimmī* con tierras no podía quedar excluido, no existía mínimo ni se contemplaba la existencia de necesidad vital alguna. El agricultor no podía tocar su cosecha hasta que se efectuaba la percepción. Mientras el *'ušr* era una obligación personal del musulmán, que se extinguía al año, el *jarāŷ* no caducaba y los atrasos eran acumulables y heredables. La cuantía del *jarāŷ* oscilaba entre un 50 y un 20 por 100 del producto previsto. El sistema más utilizado para su recaudación fue el del arriendo, lo que daba lugar a frecuentes abusos.

Se distinguían varias categorías de *jarāŷ*:

1. *Jarāŷ waẓīfa:* impuesto sobre la tierra basado en la medición del terreno y establecido por catastro regular. En la época de la conquista esta forma de impuesto estaba ya instituida y consolidada en las antiguas provincias bizantinas.

2. *Jarāŷ muqāsama:* impuesto en especie sobre los productos del suelo. Este sistema fue utilizado desde la época del Profeta, después sería cobrado en efectivo.

3. *Jarāŷ muqāṭa'a* o *qānūn:* impuesto fijo pagado por particulares, pueblos, ciudades y regiones. Era un sistema de impuesto aplicado por lo general en las marcas fronterizas, que mantenían considerable autonomía (Armenia, Ṭabaristān, etc.) y que las autoridades locales se encargaban de repartir.

En al-Andalus el *jarāŷ* , del que existían dos modalidades (calculadas según una unidad de superficie o según una unidad de trabajo, o sea, la cantidad de tierra que podía arar una yunta de bueyes), parece que fue sustituido en el siglo III/IX por una contribución censual; pero los almorávides con sus medidas puritanas se encargarían de ponerlo de nuevo en vigor (v. *'Ušr*, *Ŷizya*).

Jāriŷíes (plural: **jawāriŷ**). Propiamente «saliente» del partido de ʿAlī tras la convención de Ṣiffīn (37/657). Conformaron la primera secta del Islam y su importancia radica sobre todo, desde el punto de vista de la formación del dogma, en la formulación de cuestiones relativas a la teoría del califato y a la justificación mediante la fe y las obras.

Según esta doctrina, la consanguinidad con el Profeta (postulado de los šīʿíes), o la pertenencia a su misma tribu (teoría de los sunníes), o el derecho hereditario no deben tenerse en cuenta a la hora de regular la dirección religiosa y política de la comunidad musulmana; todo musulmán apto físicamente y de conducta inta-

chable puede ser elegido califa por la comunidad, sin distinción de condición o de raza, aunque se tratase de un esclavo negro; y todo califa cuya conducta no se ajuste a los preceptos de la religión debe ser depuesto como indigno. Consecuentemente, los creyentes tenían derecho a la libre insurrección contra el imām o califa culpable de falta grave y, también, a escoger libremente a su jefe. Esta doctrina traía como corolario la precaria autoridad de sus jefes o califas; bastaba algún acto censurable para dar pie a su destitución.

Los jāriŷíes admitían como legítimos o legales a los dos primeros califas, los seis primeros años del califato del tercer califa, 'Utmān, y del califato de 'Alī únicamente el período precedente a la convención de Ṣiffīn en que se pactó un arbitraje. O sea, los jāriŷíes estrictos no reconocían verdaderamente más que a los dos primeros califas y recusaban a los otros dos en razón de las faltas cometidos por ellos.

Los jāriŷíes, por otra parte, insistían en la necesidad de las obras para la existencia de la fe y la pérdida de la calidad de creyente si se cometía un pecado grave. El musulmán entonces era considerado apóstata y debía sufrir las consecuencias. Declaraban infieles a los musulmanes que no seguían sus doctrinas, y la rama extremista de los *azraqíes*, dominadores por algún tiempo de gran parte de Persia (Juzistān, Fars, Kirmān), llegó a penetrar atroces actos de *isti'rāḍ*, matanza sin distinción, suprimiendo al reo de pecado o al oponente junto con sus mujeres e hijos. Esta intolerancia ejercida contra los musulmanes contrasta grandemente con la benevolencia cuasi general que los jāriŷíes mostraron hacia las gentes del Libro.

Desde el punto de vista político, los jāriŷíes fueron un elemento particularmente perturbador en las formaciones políticas del oriente islámico primero y en el occidente después; pero sus tendencias igualitarias y anarquistas les llevaron a escindirse en varios grupos:

Los *azraqíes*. Partidarios de la toma del poder por las armas, consideraban que toda falta grave excluía al creyente de la comunidad, siendo entonces como un infiel (lo mismo que el musulmán que no les seguía en sus revueltas) al que se podía matar sin piedad; no admitían la disimulación legal *(taqīya)* y practicaban el terrorismo y la matanza contra sus adversarios e hijos.

Los *naŷdāt*. Partidarios del poder por las armas, atenuaban el rigor *azraqí*, sosteniendo que una falta grave no llevaba a la infidelidad si no se reincidía. No admitían el asesinato político y a las gentes que no les secundaban en sus revueltas no las consideraban apóstatas, sino tan sólo hipócritas.

Los *ṣufríes*. Se disociaban de la masa de musulmanes por con-

siderarlos impíos; su objetivo era crear una entidad política independiente. Más moderados que los anteriores, condenaban el terrorismo, admitían la disimulación legal por prudencia y rechazaban la matanza de los hijos de los «infieles».

Los *ibāḍíes*. Sin dejar de ser intransigentes política y moralmente, muestran una mayor flexibilidad en sus relaciones con los musulmanes; éstos podían establecerse en su territorio, pero sin gozar de la plenitud de derechos del verdadero creyente. En caso de hostilidades, no atacaban a sus adversarios por sorpresa sin haber intentado antes atraerlos a su causa mediante un requerimiento.

Todos estos grupos se manifestaron en revueltas e insurrecciones continuas, llegando a dominar temporalmente regiones enteras. Enemigos acérrimos de los omeyas, a quienes consideraban usurpadores del califato y enemigos de la religión, favorecieron sin querer la victoria de Muʿāwiya sobre ʿAlī, y después la de los abasíes sobre los omeyas. En Occidente el jariyismo, de cuño más moderado que el oriental, enraizaría profundamente entre los beréberes, manifestándose en forma de revueltas y cuajando en formaciones políticas estables (emirato ibāḍí de Tāhert, emiratos ṣufríes de Tremecén y de Siŷilmāsa). A partir del siglo XI/XII los jāriŷíes se replegarán en pequeñas comunidades vigorosamente organizadas. Hoy día aún quedan jāriŷíes, de la rama moderada de los ibāḍíes (unos 2.000.000), formando comunidad en la región argelina de Mzāb, agrupados en la organización teocrática de las cinco ciudades, «la Pentápolis del desierto» (Gardaia, la capital, Beni Isguen, El-Ateuf, Bu Nura y Melika), que reúne cerca de 150.000 creyentes, en la isla tunecina de Gelbes, en el tripolitano Ŷabal Nafūsa, en Omán y en Zanzíbar.

En cuanto al derecho, los jāriŷíes no reconocen más fuentes que el Corán y la Sunna, además de las decisiones de sus asambleas de carácter democrático, e impugnan la elaboración doctrinal *(iŷtihād)*.

Jāṣṣa. Es término antitético y complementario de *ʿāmma;* ambos vocablos designan de una manera general la élite *(al-jāṣṣa)* y la masa *(al-ʿāmma)*. Es errado, sin embargo, traducir *jāṣṣa* por aristocracia (aunque ciertamente lo era en el orden intelectual y cultural), ya que es una categoría social (por más que sea difícil precisar con absoluta exactitud lo que recubre) y no propiamente un estamento o una clase social o casta.

Sabemos, con todo, que la *jāṣṣa* en al-Andalus en los siglos IV/X y V/XI (en el Oriente sería de tipo parecido) estaba formada por patricios de origen árabe y parientes del soberano en el poder; incluía también la categoría de los altos funcionarios de la administración

central; visires, cadíes, ciertos secretarios, titulares de cargos de tipo más o menos honorífico; éstos podían ser desde nobles de sangre hasta muladíes y beréberes que, por sus cualidades, habían accedido a puestos elevados del Estado. Formaban también parte de la *jāṣṣa* libertos, que desempeñaban funciones militares o administrativas, grandes *fatà-s* esclavos, etc. La *jāṣṣa*, pues, era una categoría social en constante renovación y dotada de movilidad. En sus manos estaba la mayor parte del poder, el prestigio y la fortuna.

La *'āmma* (en rigor, este término es aplicado por los autores de época medieval casi en exclusiva a la plebe urbana: artesanos, aprendices, tenderos, gentes bajas o viles, humildes alfaquíes...), grado inferior de la escala social, estaba conformada por la mayoría de la población rural y urbana, esto es, por las clases trabajadoras del campo y de las ciudades. Buena parte de sus componentes eran trabajadores independientes, poseedores de sus medios de producción o ejerciendo sobre ellos al menos un control bastante amplio. Hortelanos, jornaleros, tenderos, gentes de oficios mecánicos, libertos, etcétera, que vivían en el campo o en barrios y arrabales de las ciudades y llevaban una vida muchas veces miserable, considerados como mero *vulgum pecus*, soportando el peso de cargas fiscales y sufriendo las vejaciones de la autoridad, sin tomar parte en las decisiones y sin ocupar el lugar que por su número y sus funciones le correspondía. Con todo, esta plebe despreciada, dispuesta siempre a la rebelión y a la violencia por sus propias condiciones de existencia, jugaría un papel en la historia de las diferentes regiones del ámbito islámico de considerable importancia.

Existía asimismo una especie de categoría social intermedia entre la *jāṣṣa* y la *'āmma*, que en algunos textos históricos aparece denominada como *al-a'yān*, los notables. Estos eran los juristas o alfaquíes, pertenecientes a las capas medias de la población, cuyo prestigio e influencia ha sido grande en todo tiempo en la estructura social islámica y ha asegurado la solidaridad de la *umma;* los ricos comerciantes de origen converso vivían en las ciudades; los secretarios *(kuttāb)...*, esta categoría constituía el nexo entre la élite *(jāṣṣa)* gobernante y el vulgo (*'āmma*) gobernado (v. *Kātib*).

La distinción mayor, pues, en las sociedades árabo-islámicas tradicionales no se establecía entre nobles y plebeyos, sino entre hombres que tenían el poder, o susceptibles de ello, y el pueblo ignorante. (Cuando un autor, en fin, quiere referirse a toda la sociedad, la resume en el binomio: *al-jāṣṣa wa-l- 'āmma*) (v. *Tāŷir*).

Jaṭīb. Jatib, el que predica, predicador que pronuncia la *juṭba* o el sermón del viernes. El jatib la pronuncia estando de pie sobre el

almimbar, y según las antiguas costumbres, teniendo en la mano una espada o un arco (ello cuando el país ha sido conquistado por la fuerza), una vara o un bastón (cuando se ha entregado pacíficamente). Durante el acto los asistentes han de permanecer sentados y en silencio (v. *Juṭba*).

Jenízaros (**ŷeni çeri**, «nuevos soldados»). Cuerpo de infantería regular creado por los sultanes otomanos en la segunda mitad del siglo XIV, en principio como guardia personal compuesta de esclavos europeos convertidos al islam, para restaurar el poder del sultán frente a la aristocracia turca. Esta guardia, que sobrepasaba ya el número de 10.000 hombres a finales de siglo, se había convertido en la principal tropa otomana. En el siglo XV los jenízaros, que en un principio habían sido 1.000 hombres, se conformaban como un cuerpo asalariado al compás del desarrollo del sistema del *devşirme*, o mecanismo de recluta periódica de jóvenes cristianos de los Balcanes para que, convertidos al islam, prestasen servicio de por vida por un sueldo y, a veces, también por concesiones de tipo *tīmār*.

Con Mehmed II los jenízaros admitieron en sus filas también a turcos con el mismo estatuto que los jenízaros conversos, esto es, como «siervos de la Puerta» a las órdenes directas del sultán. Los jenízaros así acabaron por constituir el elemento principal del ejército otomano durante siglos, y gracias a su gran sentido de la disciplina y de la valentía, formaron aquella famosa fuerza de choque que posibilitaría la conquista de Europa hasta Viena.

El cuerpo de los jenízaros, que a comienzos del siglo XIX contaba con unos 140.000 hombres, sería abolido en 1826, tras la matanza de sus miembros por orden del sultán Mahmud II, cuando, convertidos en los guardianes de los intereses del antiguo orden, se oponían a cualquier reforma que limitase los privilegios de su grupo (v. *Devşirme* y *Tīmār*).

Jeque (v. **Šayj**).

Jerife (v. **Šarīf**).

Jitān (v. **Circuncisión**).

Jizānat al-māl (v. **Bayt al-Māl**).

Juramento de fidelidad (v. **Bayʿa**).

Juṭba. Alocución pronunciada por el jatib desde lo alto del almimbar, en la oración del viernes y en algunos otros oficios reli-

giosos, efectuados en ocasiones excepcionales (como una rogativa ante una sequía intensa). En la oración del viernes, la *juṭba* precede a la oración propiamente dicha y, siendo como es costumbre citar en ella el nombre del gobernante, constituye una declaración efectiva de adhesión o sumisión hacia el soberano o pretendiente. Este hecho ha sido circunstancia muy importante en la vida social y política de los pueblos islámicos, porque equivale a un reconocimiento de la soberanía y el omitir el nombre se tenía por señal de rebelión o por afirmación de independencia.

La *juṭba*, al contrario que la oración, que se recita en árabe, se pronuncia en la lengua hablada en la región. Entre estos dos momentos el jatib permanece sentado. De acuerdo con la preceptiva mālikí y šāfiʿí, el servicio divino del viernes, junto con la *juṭba*, no puede tener lugar más que en una sola mezquita en cada ciudad, a menos que las dimensiones de la ciudad hagan eso imposible.

La *juṭba* se divide en dos partes, una de carácter estereotipado, con alabanzas a Dios y al Profeta, junto con la mención de los jefes de la comunidad y con recitaciones del Corán y exhortaciones diversas; otra, la segunda parte, es de tema libre.

El jatib en la *juṭba*, en señal de sunnismo, puede invocar, tras el nombre del príncipe, las bendiciones celestes por diez compañeros del Profeta a los que éste, según la tradición, habría anunciado que entrarían en el Paraíso. En esta lista ordinariamente figuran: Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān, ʿAlī, Ṭalḥa b. ʿUbayd Allāh, az-Zubayr b. ʿAwamm, ʿAbd ar-Raḥmān b. ʿAwf, Saʿd b. Abī Waqqās, Saʿīd b. Zayd y Abū Ubayda b. al-Ŷarrāḥ. (En esta lista aparece a veces Ibn Masʿūd, célebre transmisor de tradiciones que conciernen al texto del Corán.)

K

Kaʿba. Propiamente, «objeto en forma cúbica», «habitáculo cuadrado», cuya planta es de 10 x 12 metros y una altura de 15, que se halla situado, aproximadamente, en el medio del patio de la gran mezquita de La Meca. Al exterior, en el ángulo oriental de este edificio a 1,40 m. del suelo, se halla empotrada la llamada Piedra Negra.

Es el santuario más famoso del Islam, llamado el templo o la casa de Dios *(Bayt Allāh)*. Está cubierto por una *kiswa*, vestido en forma de funda, hecha de ricas telas recamadas con aleyas del Corán. Es el punto hacia el que se orientan los musulmanes del mundo entero a la hora de la oración ritual; centro del mundo al que han llegado en toda época los peregrinos para realizar la peregrinación mayor *(ḥaŷŷ)* o menor *(ʿumra)*. A su alrededor se efectúan las vueltas del rito llamado *ṭawāf*. Es, en suma, para los muslimes el auténtico ombligo de la tierra, el lugar sagrado por excelencia. La *Kaʿba* entre los musulmanes ocupa un lugar análogo, en su sistema de ritos y creencias, al que ocupaba el templo de Jerusalén entre los judíos de la antigüedad (v. *Ṭawāl*, *ʿUmra*).

Kafā'a. Igualdad, paridad. Como término técnico de jurisprudencia, «igualdad de nacimiento y de estatuto social en el matrimonio». La regla jurídica de la *kafā'a* postula que la mujer y el hombre con el que se case sean socialmente iguales. Su objetivo es proteger el honor de las familias respetables «contra las inevitables locuras e inconsecuencias de las mujeres». Su efecto es permitir a los familiares que lo desean la prohibición del matrimonio inconveniente; consecuentemente, el principio de la *kafā'a* puede ser invocado por el padre o tutor legal de una mujer para impedirle con-

traer matrimonio sin su autorización o para anularlo si ha sido contraído sin permiso (esto a condición de que la mujer en cuestión no esté encinta o tenga ya un hijo). Resumiendo, la función de esta normativa se halla en impedir a una mujer dada el matrimonio con un hombre inferior a ella, evitando así que el oprobio caiga sobre su familia. (Para el hombre no existe desclasamiento social, aunque se case con una mujer inferior.)

La *kafā'a* está determinada por un cierto número de elementos, entre los que resaltan por su importancia los siguientes: la libertad, el islam y la filiación (también la profesión, la fortuna, la moralidad, la piedad...). La cuestión de la libertad tiene que ver con el estatuto del novio –si éste es libre, liberto o esclavo– y viene determinada no solamente por su propio estatuto, sino también por el de sus próximos ascendientes. Así, un liberto no vale lo que el hijo de un liberto, ni éste lo que el nieto. Este principio se aplica sobre tres generaciones, después de lo cual se supone que la igualdad con el resto de los «auténticos» musulmanes libres es absoluta. El mismo principio se aplica para el Islam: un converso no vale lo que el hijo de un converso, ni éste lo que el nieto de un converso (aquí también la regla se limita a tres generaciones, después de lo cual todos son iguales en cuanto a su adhesión al islam). En la filiación entran dos diferentes componentes: el social (puede darse la pertenencia a «buenas familias») y el origen étnico. En este último punto los juristas insisten sin ambigüedad en la distinción entre árabes y no árabes.

Si las limitaciones discriminatorias en los matrimonios entre musulmanes y no musulmanes fueron admitidas sin reservas –los hombres musulmanes podían casarse con judías o cristianas..., pero a un judío o cristiano se le prohibía, bajo pena de muerte, casarse o tener relaciones sexuales con una musulmana (en el código de las *Siete Partidas* se vuelve al revés esta normativa: se castiga con la muerte a aquel judío o musulmán que se case o tenga relaciones sexuales con cristiana)–, no sucedió lo mismo con las leyes concernientes a la *kafā'a*, que introducen distinciones entre los musulmanes mismos, éstas fueron denunciadas como contrarias al auténtico espíritu del islam, sobre todo por los šī'íes. Éstos atribuyen a Omar el haber introducido restricciones de orden racial en el matrimonio, al establecer discriminaciones no solamente entre árabes y no árabes, sino también entre árabes qurayšíes (de la tribu del Profeta) y los otros árabes.

La doctrina de la *kafā'a*, no obstante, se ha mantenido vigorosa y la distinción, por un lado, entre musulmanes árabes y no árabes, y, por otro, entre la tribu y la familia del Profeta y el resto de los

árabes persiste como dato importante, cuando no vigente. Así, según esta doctrina, un hombre no árabe no es igual a una mujer árabe en cualquier circunstancia. Incluso el manumitido por un amo no árabe no era igual al manumitido por un amo árabe.

Diversos testimonios históricos indican que los matrimonios entre negro y blanca eran reprobados. En época preislámica parece que era prácticamente imposible para un negro casarse con una mujer árabe; después eso fue teóricamente posible, si bien la realidad y la práctica negaban tal posibilidad en razón de la regla de la *kafā'a*, cuyo principio básico, adoptado por los juristas, es el siguiente: «Casad a los que sean iguales».

Hoy día, frente a la relativa libertad otorgada a la mujer para concluir su matrimonio, en países donde domina el derecho mālikí (Marruecos, por ejemplo), existe la tendencia a introducir formas de *kafā'a* –propias del ḥanafismo–, más o menos atenuadas, en los códigos modernos en la parte que remiten al estatuto personal.

Kāfīr (plural: **kuffār**). En el origen, «el que borra o cubre»; «el que recubre o disimula los favores recibidos», es decir, el «ingrato», especialmente con Dios; posteriormente, el término adquiriría el sentido de «infiel», de «impío», que se contrapone a «creyente» *(mu'min).*

El pecado de *kuf* (impiedad, incredulidad, infidelidad, ingratitud) es el más grande, junto con el de *širk* (asociación, politeísmo), que se puede cometer, por ir en contra de la divinidad, y es más grave que el asesinato intencionado, el adulterio, la sodomía, la intoxicación alcohólica, el falso testimonio...

Al *kāfir* (de donde viene nuestra palabra *cafre*) le están reservadas las penas eternas del infierno, según el dogma inmutable del islam.

Kāhin (plural: **Kahana**). Adivino, augur, arúspice. En la Arabia preislámica era el guía espiritual e intelectual de la tribu, papel éste ejercido por todos los agentes del culto en las sociedades no evolucionadas, en todas las épocas y en todas las latitudes. A él se le consultaba antes de cualquier empresa, ya que se pensaba que poseía la facultad de predecir los acontecimientos ocultos y futuros, así como interpretar los sueños. Podía también intervenir como árbitro en asuntos privados, recibiéndose entonces su veredicto como una decisión divina por su estrecha unión con su espíritu protector o *ŷinn* (parecido a él era el poeta o *šā'ir* –término éste que significa «el que debe» o «el que comprende»–; inspirado también por un espíritu , era capaz de decir cosas, en sus versos y poesías, cargadas de

belleza y significado. A veces el propio adivino era poeta o viceversa).

Dada la naturaleza del medio geográfico, histórico y social donde ejercía su función, era un adivino libre y no un funcionario al servicio de un estado centralizado, como lo fueron sus homólogos asiro-babilonios y romanos.

No existiendo, pues, en el mundo nómada donde se desenvolvía, ni realeza ni sacerdocio estables, él era el único depositario de los conocimientos religiosos de naturaleza sobrenatural, ello le llevaba a practicar técnicas a la vez adivinatorias y extáticas.

El *kāhin* emitía sus mensajes en prosa rimada *(saŷʿ)* en forma de sentencias breves y rítmicas, que frecuentemente se articulaban en pareados, confiriendo así a la palabra un nuevo poder de comunicación, un nuevo valor semántico. El discurso en prosa rimada, que nacía de su experiencia de lo sagrado, era, en definitiva, el resultado de un esfuerzo ejercido sobre el lenguaje humano con el fin de hacerlo apto para la expresión de lo divino. La asonancia, la rima y el ritmo reforzaban el carácter mágico de la palabra, que la recitación o el canto no hacía más que acrecentar, pues la fuerza mágica de la melodía es una creencia universal (nuestro verbo «encantar» viene de la raíz latina *cantare*).

Sus oráculos no siempre resultaban inequívocos, porque los arcanos del futuro no siempre se le revelaban con claridad; de ahí que utilizase un lenguaje simbólico y ambiguo.

El profeta Mahoma, al principio de la Revelación, se comportó como un *kāhin* tradicional, utilizando para la transmisión del mensaje divino la prosa rimada, que era la única forma bajo la cual los antiguos adivinos emitían oráculos. Bajo cualquier otra forma ningún árabe hubiera reconocido un lenguaje dictado por la divinidad; pero el contenido de su mensaje, por su novedad, no se parecía en nada al de los antiguos adivinos tribales (v. *Ŷinn*).

Kalām (v. ʿ**Ilm al-Kalām**).

Kātib (plural: **kuttāb**). Secretario. Este término se aplicaba en el mundo árabo-islámico a toda persona cuya función consistiese en escribir o redactar cartas oficiales o documentos administrativos. La palabra hacía referencia en las edades medias, tanto a un secretario particular como al funcionario de los departamentos de la administración en todas sus manifestaciones, o sea, puede designar desde el simple escribano al jefe de departamento o a un alto secretario dependiente directamente del soberano o de su visir. La función del *kātib* estaba vinculada a la institución del *dīwān*, la cual

es en gran medida deudora de las tradiciones administrativas del imperio sasánida y bizantino.

Cuando los distintos *dīwān*-s fueron arabizados en tiempos del califa omeya ʿAbd al-Malik (m. 77/696-7), los *kuttāb* continuaron siendo reclutados entre la población local, en el seno de la cual los musulmanes eran cada vez más numerosos. Con el advenimiento de los abasíes, el número de *kuttāb* creció y fueron empleados esencialmente clientes *(mawālī)* iraníes arabizados. A medida que la administración se desarrollaba crecía el número de *kuttāb*, así como la complejidad técnica de sus funciones. Éstos tendieron a perpetuar en su descendencia y en sus parientes sus propias funciones que les aseguraban un bienestar y una preponderancia social considerables. De ahí que formasen una especie de casta (situación ésta que no dejaría de repetirse a lo largo y a lo ancho del Islam en el transcurso de la Edad Media).

Los *kuttāb*, junto con los hombres de religión y los grandes comerciantes *(tuyyār)*, representarán, frente a las categorías sociales que conformaban la *jāṣṣa* (como eran los militares de alta graduación, los altos funcionarios, los nobles de sangre, etc.), una especie de burguesía (en el sentido económico-social del término, no en el institucional), un grupo intermedio de notables *(aʿyān)*, constituyendo un nexo entre las masas populares *(ʿāmma)* y la élite *(jāṣṣa)*.

Kiswa. Especie de colgadura, en forma de funda, que recubre la *Kaʿba* por el exterior. Está hecha de ricas telas recamadas con aleyas del Corán. La *kiswa* suele estar izada por unas cuerdas para permitir el acceso a la Piedra Negra e impedir que los peregrinos se cuelguen de ella. Desde el año 750/1349, época de los sultanes mamelucos, hasta el 1346/1927 la *kiswa* fue tradicionalmente donada por Egipto cada año, dado que se cambia anualmente; pero en 1927 el rey ʿAbd al-ʿAzīz as-Saʿūd ordenó la creación de un taller en La Meca para la exclusiva confección de la *kiswa*.

La *kiswa* ha sido de diferentes colores en pasados tiempos, pero fue generalmente de brocado negro, con la *šahāda* o profesión de fe musulmana tejida en la tela; tenía y tiene además una cenefa medial bordada en oro con aleyas coránicas.

Los Banū Šayba, guardianes de la *Kaʿba*, se reparten los pedazos de la vieja *kiswa* cada vez que es reemplazada por otra nueva, el 25 de *ḏū l-qaʿda*, dichos pedazos son después vendidos en trozos más pequeños a modo de reliquias.

Kunya. Sobrenombre. Elemento característico de la onomástica musulmana. Indica la relación de maternidad o paternidad y se ex-

presa mediante *Umm*, madre, y *Abū*, padre, seguido del nombre del hijo primogénito; así Umm Fāṭima, madre de Fátima; Abū Ismāʿīl, padre de Ismael.

También indica hermandad, posesión de un objeto, de una cualidad o de un defecto (en árabe, efectivamente, el término *abū* se utiliza a menudo para atribuir despectivamente una cualidad a una persona; v. gr., *Abū nawm*, «padre del sueño», equivalente de «pasmarote», «perezoso»), volviéndose entonces un verdadero sobrenombre.

La *kunya* puede ser asimismo ficticia y honorífica, por el honor que entre los musulmanes se da a la paternidad o maternidad, pues una persona no está completa hasta que llega a ser padre o madre. Los abasíes otorgaban la *kunya* como título de distinción, antepuesta de ordinario al nombre personal.

En las ciudades nacidas de los campos militares, en los primeros tiempos de la conquista islámica, existía una separación notoria entre árabes y *mawālī*, clientes. En el caso de que un árabe llamase a uno de estos últimos, lo hacía generalmente por su nombre *(ism)* o por su apodo *(laqab)*, y si, en cambio, se dirigía a otro árabe, en señal de respeto o deferencia, lo hacía por su *kunya*. De ahí que en la Europa cristiana a los emires cordobeses se les conociese por sus *kunyas*, no por sus nombres, y que el derecho mālikí prohibiese a los no musulmanes *d̲immíes* llevar la *kunya*.

Este término arábigo, prestado durante la baja Edad Media por los castellanos con el artículo árabe incorporado, dio en español la solución de *alcurnia*, palabra ésta que se fue ennobleciendo semánticamente con el transcurso del tiempo (v. *Nombre*).

Kūra (plural: **kuwar**). Comarca, distrito, país, cora; significa como término técnico, distrito administrativo o circunscripción territorial que tenía por capital una ciudad de cierta importancia en la que residía un gobernador (*qā'id* o jefe militar, *wālī*, *ʿāmil...*).

La división del territorio hispano en coras tras la conquista árabo-islámica del siglo II/VII no hizo, la mayoría de las veces, más que reproducir los límites de los condados o diócesis de la época visigoda. Ello dio lugar, según parece, a que las coras andalusíes fueran más grandes que las orientales. Su número fue de unas 30 contando las marcas *(t̲ugur)*, circunscripciones fronterizas cuyo régimen administrativo en vez de ser civil, como en las coras, era militar.

Las coras durante el califato eran éstas:

La más importante, Córdoba = *Qurṭuba;* al norte, el Llano de los Pedroches = *Faḥṣ al-ballūṭ* (c. Gafiq); al otro lado del río, la

Campiña = *al-Qanbāniya;* al sur del Guadalquivir, Cabra = *Qabra*, y Écija = *Istiŷŷa;* más al oeste, Carmona = *Qarmūna;* Sevilla = *Išbīliya*, y Niebla = *Labla*. Al Algarve le correspondía la cora de Ocsonoba = *Ujšūnuba* (c. Silves), y al norte, Beja = *Bāŷa*.

La parte más meridional de al-Andalus la formaban cuatro coras: Morón = *Mawrūr;* Sidonia = *Šadūna* (c. Calsena = *Qalsana*); Algeciras = al-*Ŷazīrat al-jaḍrā'*, y *Tākurunnā* (c. Ronda). Más al este, *Rayyo* (c. Málaga, antes Archidona = *Uryadūna*); Elvira = *Ilbīra* (c. Granada); Jaén = *Ŷayyān;* Pechina = *Baŷŷāna* (después capital Almería).

En el oriente de al-Andalus había tres coras: *Ṭudmīr* (c. Murcia); Játiva = *Šāṭiba;* Valencia = *Balansiya*, que llegaba hasta el delta del Ebro. Río arriba, Zaragoza = *Saraqūsṭa*.

En el interior, al otro lado de la Sierra Morena = *Ŷibāl Qurṭuba*, una cora englobaba Toledo = *Ṭulayṭula;* hacia el este, Santaver = *Šantabariyya* (c. Uclés).

Es posible que durante el califato formaran circunscripciones aparte las Islas Baleares = *al-Ŷazā'ir aš-Šarqiyya;* Mérida = *Mārida;* Badajoz = *Baṭalyaws;* Santarem = *Šantarīn;* Lisboa = *al-Ušbūna*, y quizá Coimbra = *Kulumriyya*.

Todavía durante el califato, nueve de estas coras llamadas *muŷannada* tenían un estatuto especial, porque sus territorios habían sido concedidos en régimen de *iqṭa'*, en 125/742, por Abū l-Jaṭṭar al-Kalbī a los *ŷunds* sirios: Elvira (*ŷund* de Damasco), Rayyo (*ŷ*. Jordán), Sidonia (*ŷ*. Palestina), Niebla y Sevilla (*ŷ*. Ḥims), Jaén (*ŷ*. Qinnasrīn), Beja, Ocsonoba y Murcia (*ŷ*. Egipto).

Cada una de las coras estaba dividida en distritos menores o *iqlīm*-s (climas), que eran unidades administrativas y financieras de tipo agrícola, a cuya cabeza había alguna población importante o fortaleza; los impuestos se fijaban sobre todo el conjunto, ciudad o fortaleza y alquerías. El *iqlīm* o clima oriental era distinto, de territorio más extenso, podía comprender varias ciudades o provincias.

Había amplias extensiones de terreno denominadas *aŷzā'* (singular: *ŷuz'*, parte), terrenos comunales exentos al parecer de impuestos. Esto, sin embargo, sigue siendo hipotético y no está del todo claro que el *ŷuz'* fuese comunitario y libre de impuestos.

Según esta teoría, el *ŷuz'* sería una división territorial político-administrativa, vigente ya desde época emiral hasta al menos el siglo XIV, que se organizaba alrededor de un castillo *(ḥiṣn)*, y la agricultura allí sería de tipo intensivo.

La división administrativa en *ŷuz'* pasó a la de *ṭā'a*-s en la Alpujarra a partir del siglo XIV, que eran circunscripciones territoriales que no superarían cada una los 15 kilómetros de diámetro, con

unidades de poblamiento en núcleos separados por zonas ajardinadas o de campo (su origen puede estar relacionado con la primitiva organización social musulmana, con estructuras familiares y grupos tribales bien diferenciados), distando 2 ó 3 kilómetros del castillo más próximo.

En el siglo XV Mármol Carvajal nos enumera los nombres de las doce *ṭāʿa*-s de la Alpujarra, precisándonos que era una división de carácter predominantemente militar, cada una bajo el mando de un *qā'id* o jefe militar. Éstas eran: Órjiva, Poqueira, Ferreira, Juviles, los dos Ceheles, Ugijar, Berja, Andarax, Dalías, Luchar y Marchena (v. *Ŷund*).

L

Laqab. Sobrenombre, título, apodo, epíteto descriptivo de origen popular, exponente de anormalidades características, físicas o morales, como *al-aḥwal*, el bizco; narrativas, como *al-Mutanabbī*, el que se hace pasar por profeta, o descriptivas, como *Ḏū-r Rumma*, el de la cuerdecita (poeta de época omeya que recibió este apodo por el talismán que llevaba colgado al cuello).

Entran también en la categoría de *laqab* los títulos jerárquicos, los califales en general, como *jalifa*, *imām*, *amīr al-mu'minīn*, y en particular los nombres teóforos, usuales desde época abasí hasta convertirse en el nombre corriente de los califas o de los reyes de taifas en al-Andalus; así: *an-Nāṣir li-dīni-llāh*, «el que combate victoriosamente por la religión de Allāh»; *al-Mu'tamid 'alà llāh*, «el que se apoya en Dios». Estos títulos se irían degradando poco a poco, hasta tal punto que ya en la primera mitad del siglo V/XI Ibn Ḥazm, en su obra *Naqṭ al-'arūs* (Pecas de la desposada), comenta: «últimamente se ha abusado de estos títulos, que han llegado a envilecerse, porque con ellos fueron designados, en Oriente y Occidente, ladrones, bandidos y pícaros» (v. *Nombre*).

Laylat al-qadr. La Noche del Destino. Es la noche de la que habla el Corán en la sura 97, en la cual tuvo el Profeta la primera revelación.

Efectivamente, según la tradición, fue en el mes de *ramaḍān*, en una de las cinco últimas noches impares de ese mes (21, 23, 25, 27 ó 29), probablemente la 27 (la noche entre el 26 y el 27) hacia el año 610. En dichas noches los musulmanes piadosos suelen darse a especiales prácticas de devoción. En la Noche del Destino, según la tradición, se fijan los acontecimientos de todo el año.

Lecturas coránicas (v. **Muqriʿ**).

Ley musulmana (v. **Šarīʿa**).

Liʿān. Acusación jurada de adulterio. El matrimonio también puede disolverse cuando un marido afirma bajo juramento que el hijo habido de su mujer no es suyo y saltara ello a la vista (bien por imposibilidad material de cohabitación en el momento de la concepción, o sea, por adulterio o violación notoria), sólo así escaparía el marido de la madre a una tal paternidad, ya que para el derecho islámico «el hijo pertenece al lecho» *(al-walad li-l-firāš)*, presunción ésta que no es absoluta, toda vez que el marido puede recusarla pronunciando unas fórmulas estereotipadas de carácter mágico bajo juramento, afirmando el adulterio de su mujer. Este juramento a su vez puede ser contrarrestado por el de la madre negándolo; la mujer incluso podría argüir haber tenido en su seno un *ragued*, un feto o niño dormido –creencia ésta muy extendida en el Magreb, sobre todo en Marruecos–, y dado que el derecho mālikí admite que el embarado puede durar hasta cinco años –los hanafíes aceptan, por su parte, seis meses para los embarazos más cortos, nueve para los normales y dos años para los largos–, la mujer evitaría la pena *ḥadd* por adulterio *(zinā)* y el marido, al jurar, haría inaplicable la pena *ḥadd* por falso testimonio de adulterio (pues el juramento del uno afirmando y de la otra negándolo neutralizan en este caso el *ḥadd*).

Los juristas musulmanes admitieron tal duración de los embarazos y adoptaron esta solución por razones humanitarias, a fin de no aumentar el número de desclasados, de desheredados y evitar aplicar las durísimas penas *ḥadd*. Una vez disuelto el matrimonio por *liʿān*, el hijo al que le ha sido negada la paternidad es entregado a la madre y un eventual nuevo matrimonio entre los cónyuges quedará prohibido para siempre (v. *Ḥadd*, *Nikāḥ*).

Llamada a oración (v. **Aḏān**).

M

Maḏhab (plural: **maḏāhib**). Camino, método, sistema, opinión, doctrina, escuela, etc.; en sentido técnico, escuela jurídica o sistema de derecho.

Los primeros siglos del Islam conocieron una floración de tendencias jurídicas, la variedad de doctrinas que nacían de las diversas fuentes y las ardientes querellas jurídicas y teológicas no permitieron llegar, incluso en el terreno de la ortodoxia, a una unidad perfecta. Así, las escuelas jurídicas *(maḏāhib)*, cimentadas entre los siglos II/VIII y III/IX sobre bases ortodoxas, han conservado hasta hoy sus divergencias, diferenciándose entre sí por el desigual valor que dan a la tradición, al consenso de los musulmanes o a otras nociones; solamente cuatro han sobrevidido: la *ḥanafī*, la *mālikī*, la *šāfi'ī* y la *ḥanbalī*. Las diferencias entre ellas han sido en parte doctrinales. Muy esquemáticamente, cabe decir que la *ḥanafī* se distingue por conceder mayor campo a la opinión personal *(ra'y)*; la *mālikī*, por su apego a la tradición; la *šāfi'ī*, por la introducción del razonamiento analógico, y la *ḥanbalī*, por su rigorismo y pietismo. Estos cuatro *maḏāhib*, que son otros tantos caminos de interpretación de la ley, se reparten el mundo islámico sunní u ortodoxo, reglamentando la vida cotidiana de los musulmanes. Se hallaban ya reconocidos y aceptados como canónicos en el siglo VI/XIII (los šī'íes tienen su propio maḏhab: el *ŷa'farí*).

Las razones de la aceptación general de un determinado *maḏhab* por un determinado país hay que buscarlas, más que en el valor intrínseco de la doctrina, en circunstancias externas, como el influjo personal de los respectivos alfaquíes, el favor de los príncipes, la conformidad con el sentir del pueblo y las propias circunstancias geográficas e históricas favorables a su difusión. (Los dos factores

enunciados primeramente fueron determinantes para que el mālikismo se implantase en al-Andalus en tiempos de Ḥišām I y su hijo al-Ḥakam I.)

Las diferencias existentes entre estos sistemas jurídicos tienen una importancia real; aun así, hay que tener presente que los *madāhib* son como ritos de la ortodoxia, no sectas separadas: un musulmán sunní puede pasar de uno de los cuatro *madāhib* a otro sin cometer pecado alguno; le es posible incluso, en una circunstancia precisa, un proceso, un testamento, un contrato de matrimonio, etc., adoptar un *madhab* distinto al suyo propio. El *madhab* es, por tanto, personal, si bien se desaconseja el cambio (v. *Ẓāhiríes*).

Madīna (v. **Ciudad**).

Madrasa (plural: **madāris**). Lugar donde se estudia, escuela, colegio. Colegio de fundación oficial o privada, especializado en la enseñanza de las ciencias religiosas y, principalmente, derecho canónico o jurisprudencia *(fiqh)*, donde se aseguraba el mantenimiento del maestro y de los alumnos. Esta institución surge en Irán y Asia Central, y en el siglo V/XI se constituiría como núcleo de reacción sunní contra el šīʿísmo hasta entonces dominante.

Con el célebre Niẓām al-Mulk, gran visir del sultán silŷuqí Malik Šāh, cuajó la idea de fundar escuelas destinadas a promover la ortodoxia y a formar en ellas un personal dirigente ortodoxo. La institución, considerada en un principio como *bidʿa mamdūḥa* (innovación loable), se convertiría en eficaz instrumento de control estatal, toda vez que los estudiantes acudían a ella, entre otras cosas, por los beneficios materiales que allí recibían y por los puestos que después desempeñarían; en cuanto a los maestros –previo sometimiento al poder mediante remuneraciones y prebendas–, impartían una enseñanza mediatizada y por lo general de cortos vuelos, que acabaría paralizando progresivamente el espíritu de libre investigación y terminaría por asfixiar la verdadera ciencia.

Con Saladino en el siglo XII y los mongoles ilhanes en el siglo XIII, esta institución adquiriría gran desarrollo, extendiéndose rápidamente por todo el mundo islámico. En el 750/1349 sería fundada en Granada la célebre madrasa *Yūsufiyya*, que llegaría a ser un centro intelectual de primer orden. La *madrasa*, empero, pese a marcar un progreso sensible de organización y ser instrumento de dos fines complementarios: la adquisición de conocimiento y su transmisión, constituyó un retroceso en el desarrollo de la cultura general; pues al impartir una enseñanza «dirigida», consagraría el estrechamiento del pensamiento musulmán.

A partir del siglo VII/XIII la tradición se ha impuesto sobre cualquier innovación y ya no se tolera ni se estimula el espíritu crítico, ni se pone en cuestión una enseñanza que no descubre nuevos conceptos.

A fines del siglo XV el papel anquilosador de la *madrasa* se constata especialmente en el Magreb. Allí es ya simplemente una escuela de *fiqh*, que nada tiene que ver con la antigua *dār al-ḥikma* (casa de la sabiduría) oriental de siglos precedentes. Con todo, en la época colonial, al acudir a estudiar a ella los hijos de gentes poco pudientes (los ricos iban a las escuelas modernas), la *madrasa* contribuyó con sus enseñanzas islámicas a difundir y mantener una especie de conciencia colectiva y a revigorizar las diferencias entre el mundo del Islam y Occidente.

Desde el punto de vista arquitectónico la *madrasa*, con sus aulas y alojamientos, y posteriormente con la tumba de su fundador, vendría a ser uno de los monumentos más representativos del arte islámico (v. *Bidʿa*, *Fiqh*).

Magrib. Lugar por donde se pone el sol. Oeste, Occidente, Poniente, Magreb. Nombre dado por los autores árabes a la parte de África que los geógrafos de la modernidad designaban con el nombre de Berberia; comprende Tripolitania, Túnez, Argelia y Marruecos. A veces ciertos autores llegaron a englobar en esta denominación a al-Andalus, designando con la palabra *Magrib* (Magreb) todo el occidente del dominio islámico.

Magrib se opone en árabe a *Mašriq*. Lugar por donde sale el sol, Oriente, Este, Levante.

Mahdī. Bien encaminado, el que es guiado (por Dios). Personaje misterioso que al fin de los tiempos ha de restaurar el islam y hará reinar la justicia en todo el orbe. Esta creencia de naturaleza escatológica, fundada sobre alusiones de la tradición, se desarrolló en medios populares en una época bastante tardía por influencia del šīʿísmo, más reivindicativo y más histórico y escatológico que el sunnismo.

El *Mahdī* esperado por las principales líneas šīʿíes varía: para los duodecimanos sería el duodécimo imām, Muḥammad; mientras que para los septimanos se trataría del séptimo imām, Ismāʿīl b. Yaʿfar –para unos y para otros el *Mahdī* traerá una ley más perfecta que la *šarīʿa*–. En el siglo II/VIII Šāfīʿí, fundador de la escuela jurídica ortodoxa que lleva su nombre, basándose en un *ḥadīṯ*, estableció que el *Mahdī* habría de ser Jesús. Más tarde, entre los siglos IV/X y V/XI, los sunníes empezaron a admitir la venida al cabo

de los tiempos de dos personajes: Jesús y el *Mahdī* propiamente dicho –que habrá de inaugurar una era de perfecta adhesión a la *šarī'a*–. Poco a poco, la creencia en la parusía de un *Mahdī* que ha de implantar un reino de equidad y de justicia antes del fin del mundo, antes de la Resurrección y del Juicio, se fue haciendo general en todo el Islam; ello daría lugar al *mahdismo* histórico –anticipación del *mahdismo* escatológico.

Tal *mahdismo* es sobre todo el sueño de los oprimidos hecho realidad, en determinados momentos y lugares, por la aparición de alguien del que, proclamándose como *Mahdī*, se aguarda por fin un reino de justicia (la espera del *Mahdī* por las masas musulmanas oprimidas se ha hecho tanto más viva, cuanto más cruel fue la época en la que les tocó vivir). Siempre, tras su posterior malogro o derrota, se abría indefectiblemente una nueva era de repetida y pertinaz espera escatológica.

Así, ha habido falsos *mahdī-s* en el Islam y sus revoluciones o movimientos han acabado en miserables fracasos (como ejemplo sirva el de Ibn al-Qiṭṭ, que, proclamándose Mahdī y soliviantando a las tribus beréberes de la Meseta, caería en el cerco de Zamora en 288/901), pero otros *mahdī-s* considerados como auténticos (en tanto que representación anticipada del único *Mahdī* del fin de los tiempos) han contribuido a cambios considerables en la historia del Islam.

Merced a movimientos mahadísticos, los abasíes derrocaron el califato omeya; los fāṭimíes surgieron y conquistaron África del Norte; Ibn Tumart, dedicado a erradicar las prácticas contrarias a la *šarī'a*, fundó el imperio almohade; Muḥammad Aḥmad en Sudán, a partir de 1299/1881, proclamándose *Mahdī*, vencería repetidamente a los ingleses, prefigurando así a los futuros líderes de las guerras de independencia del continente negro, etc.

El *mahdismo* es, en suma, una espera milenarista y mesiánica de carácter colectivo, y la afirmación de la creencia en la segunda intervención de la divinidad en la historia de los hombres.

Mahdismo (v. **Mahdī**).

Mahr. Dote, dote nupcial estipulada. Para los árabes preislámicos ya era el *mahr* o dote condición especial para la conclusión jurídicamente válida del matrimonio.

Los juristas musulmanes asimilan el matrimonio a cuasi un contrato de venta, pero no lo es. En época preislámica era en rigor una venta, puesto que los parientes masculinos de la novia recibían la cantidad pagada por el futuro marido. El Corán, al ordenar la per-

cepción del *mahr* por parte de la mujer, la transfirió de la posición de objeto de venta a la de parte contratante que, a cambio de la concesión del derecho de unión sexual con ella, adquirió la facultad para recibir la dote y la consideración que ello traía consigo.

El objeto del contrato es, para el marido, el derecho a la mujer; para la mujer, el derecho a recibir el *mahr* estipulado, y así como un contrato de venta es nulo si no hay pago del precio convenido, así es nulo el matrimonio sin el pago del *mahr* (o parte de él). Si una vez formalizado el contrato, éste se rescindiese antes de haber consumado el matrimonio, la mujer tiene derecho a percibir la mitad del *mahr* (v. *Nikāḥ*).

Majzan (= **majzen**). Voz proveniente de *jazana*, «almacenar, guardar, acopiar, tesaurizar». Esta palabra parece que fue utilizada por primera vez en África del Norte en tiempo de los Aglabíes, en el siglo II/VIII, para designar un cofre donde se guardaban sumas provenientes de los impuestos, destinadas al califa abasí.

Desde el principio este término, que en Marruecos es sinónimo de «gobierno», remitía más concretamente al «sistema fiscal y administrativo», a la «organización financiera». Así, las tribus o los territorios *majzan* serían los efectivamente controlados por el gobierno y los susceptibles a pagar impuesto; tierras y tribus que se oponían a las regiones *sayba (sība)*, lugares donde habitaban las cabilas insumisas que se mantenían sin entregar los tributos debidos y, consecuentemente, fuera del control del gobierno del soberano.

La mayoría de las veces las regiones *sība* no cuestionaban la legitimidad del sultán, sino tan sólo defendían la autonomía local y el rechazo a las cargas fiscales. El *sība* fue un elemento de cohesión en el período colonial, ya que contribuyó a mantener las instituciones tradicionales y a reafirmarlas contra los abusos y debilidades del *majzan*, del gobierno central, comprometido o subordinado a los poderes extranjeros (v. *'Alawís*).

Maks (plural: **mukūs**). Derecho de aduana, tasa de fielato, impuesto indirecto. Esta denominación un tanto genérica abarca un conjunto de tasas sobre las operaciones comerciales, las aduanas y los fielatos, los alquileres de tiendas y talleres y una infinidad de tributos indirectos que gravitaron sobre los más variados objetos de consumo, todo ello bastante difícil de precisar.

Los gobernantes musulmanes, incluso los más religiosos, comprobaban que los impuestos establecidos en la *šarī'a* no cubrían los gastos ordinarios del gobierno, e invariablemente aumentaban sus ingresos gravando con impuestos cosas que no se mencionan

en la ley y, aunque a tales impuestos se les diese el nombre de *zakāt*, para darles un aire de legalidad, no lograban engañar a nadie. A veces, con el fin de enmascarar la ilegalidad, la obligación religiosa de la limosna legal, la *zakāt* (en castellano azaque), en algunos sitios fue integrada en los *mukūs*, formando parte así del bloque de los impuestos fiscales. Pronto los *mukūs* se convirtieron en práctica corriente, a medida que las necesidades fiscales de los estados musulmanes crecían; a partir de los siglos III/IX y IV/X, no podían permitirse ya la renuncia permanente a los recursos no canónicos, o sea, no prescritos en las normativas de la *šarī'a*, la ley musulmana.

Los *mukūs*, desde el punto de vista musulmán, eran considerados ilegales, dado que esta clase de tributación carece de base revelada, por ello los soberanos que querían procurarse una reputación de piedad los abolían al subir al trono; mas no podían evitar el verse obligados a restablecerlos a continuación (este fue el caso, por ejemplo, de los almorávides una vez conquistado al-Andalus, y el de los ayyūbíes en Siria y Egipto), puesto que un estado que se privase de las rentas públicas provenientes de los impuestos ilegales, se encontraba con que éstos no se podían compensar, imponiendo el azaque canónico con su insuficiente rédito impositivo.

La continua incapacidad de los gobernantes musulmanes para vivir dentro de los límites financieros establecidos por la *šarī'a* minaría la legitimidad de sus gobiernos y alienaría a sus sujetos.

Maktab (plural: **makātib**). Propiamente, lugar donde se escribe, esto es, lugar donde se aprende a escribir, escuela elemental; en realidad, escuela coránica elemental, habida cuenta que los musulmanes consideran que el primer estudio que debe realizar un niño es el del Corán.

Maktab es sinónimo de *kuttāb*, palabra ésta muy empleada en la actualidad para referirse a lo mismo.

Las escuelas coránicas están diseminadas por los barrios de las ciudades y también existen en las aldeas. Comúnmente se encuentran alejadas de las mezquitas, como quiera que el Profeta recomendase alejar de las mezquitas a los niños y a los locos. No es raro, sin embargo, verlas en santuarios erigidos en memoria de un santón o en las zaguías, casas de reunión de las cofradías religiosas.

El maestro de la escuela coránica generalmente no conoce más que el texto del Corán de memoria y es incapaz, o poco menos, de comprenderlo o explicarlo, por desconocer la gramática y las ciencias religiosas. El objeto es que los alumnos aprendan el texto de memoria sin ninguna explicación. (Piénsese que los musulmanes

arabófonos entienden mucho menos del Corán que un español del *Cantar de Mío Cid* o un italiano de *La Divina Comedia.*) Esto no siempre fue así, sabemos por Ibn Jaldūn (siglo VIII/XIV) que en Ifrīqiya (actual Túnez) y en al-Andalus se enseñaba a los niños la lengua árabe, además de la escritura y la lectura, antes de emprender el estudio del Corán, pero en el resto del Magreb tan sólo se recitaba el Libro Sagrado. De hecho, la recomendación de al-Gazzālī de que se recitara menos y se comprendiera más no ha tenido eco en la práctica.

El estudio del Corán empieza por el primer capítulo y continúa por el último, penúltimo y así de atrás hacia delante, siguiendo el orden de longitud de las suras, de las más cortas a las más largas. Cuando el alumno conoce el texto sagrado al revés, entonces lo recita en el orden normal.

Para el estudio y la recitación del Corán, éste se divide en 60 partes iguales o *ḥizb;* cada *ḥizb* se divide en cuatro *rub'* o cuartos, cada cuarto en dos *ṯumm* u octavos, y cada octavo en dos *jarrūba* o dieciseisavos (v. *Qur'ān*).

Māl al-muslimīn (v. **Bayt al-Māl**).

Māl aṣ-Ṣadaqa (v. **Baytal-Māl**).

Malā'ika (singular: **malāk**, proveniente del semítico *mal'ak*, «mensajero»). Ángeles, criaturas de Dios sin sexo y hechas de luz *(nūr)*, según la tradición, no como el hombre, creado de arcilla o barro *(ṭīn)*, o los *ŷinn*-s, creados de fuego *(nār)* claro sin humo, como dice el Corán. Mientras los hombres y los *ŷinn*-s fueron creados para adorar a Dios, los ángeles lo fueron para obedecerle y servirle de fieles mensajeros. Éstos se hallan escalonados en una jerarquía que recuerda la tradición judeo-cristiana. A la cabeza de la tropa angélica hay cuatro ángeles de rango superior, una especie de arcángeles: Ŷibrīl (Gabriel), mensajero de Dios y ángel de revelación, que los musulmanes llaman espíritu santo, por haber servido de instrumento de revelación a todos los enviados además de a Mahoma; Mījā'īl (Miguel), que vigila el mundo y ha de pesar los actos de los humanos; ʿIzrā'īl, llamado «ángel de la muerte» en el Corán, que toma el último suspiro de la boca de los moribundos; Isrāfīl, ángel que ha de tocar la trompeta de la Resurrección y que el Corán no menciona. (En cambio, sí lo hace con dos ángeles de Babilonia: Hārūt y Mārūt, que enseñaron a los hombres el arte de la magia.)

Hay otro ángel que, por su significado y nefasta importancia

para el hombre, destaca grandemente: Iblīs (del griego *diabolos*), el diablo, el ángel que desobedeció por orgullo a Allāh, cuando éste le ordenó a él y a sus compañeros adorar a Adán. Castigado por Dios, se convirtió, con su permiso, en el tentador del hombre; pero a la postre será arrojado junto con sus infernales compañeros a los infiernos el día del juicio. De Iblīs (nombre propio del diablo; Satán *[šayṭān]* sería en rigor el nombre común), el más importante de los *šayāṭīn* o satanes, se habla repetidamente en el Corán.

Además de estos ángeles, hay otros que guardan al hombre día y noche, dos al menos, y dos ángeles escribanos que toman nota de las buenas y malas acciones. A esta angeología popular pertenecen los dos célebres y terribles Munkar y Nakīr, ángeles de la tumba, de los que no se halla traza en el Corán, así como tampoco de la pareja encargada de interrogar al creyente sin pecado: Mubaššar y Bašīr.

De entre todas las legiones de ángeles, se individualizan también otros dos: Ridwān, el ángel guardián del paraíso, y Mālik, el guardián del infierno.

Toda esta angeología imaginativa se apoya en los *ḥadīṯ*-s, muchos inauténticos, que han nutrido durante siglos la piedad musulmana (v. *Šayṭān*, *Ŷinn*).

Malik (plural: **Mulūk**). Rey, soberano. Es un título en principio extraño al mundo árabo-islámico (en época preislámica existió la excepción de los reyes de la confederación Kinda [siglos V-VI], éstos fueron los únicos que emplearon ese título dentro de la península arábiga); la palabra en el Corán, además de ser aplicada a Dios, designa a los soberanos de los pueblos extranjeros, por ello hasta épocas recientes se habría empleado poco, y es que se adapta mal a la concepción musulmana del poder público, por cuanto incluye una idea de dominación sobre los súbditos que sólo a Allāh corresponde: *malik* es, por antonomasia, Dios.

Muʿāwiya, fundador de la dinastía omeya, fue el primero en tomar en el Islam el título de *malik*, ello no fue bien visto por sus contemporáneos, toda vez que la realeza se oponía al imamato, único régimen digno y legítimo de un soberano islámico. Almanzor, por su parte, en al-Andalus, en el culmen de su poder (hacia el 386/996) se atribuyó, entre otros títulos, el de *malik karīm*, «noble rey».

Mālikíes. Adeptos a la escuela *madhab* que sigue las directrices de Mālik b. Anās (m. 179/795), autor de la más antigua compilación de derecho del Islam sunní, que a más de utilizar el Corán, como todas las escuelas, se basa en la *Sunna* y el derecho consue-

tudinario de Medina. Admitía, sin embargo, que las tradiciones podían ser modificadas si llegaban a oponerse al bien público *(istiṣlāḥ)*. Esta escuela jurídica acepta (pero sin darle la importancia que le conceden los ḥanafíes) la fuente racional del *rā'y*, opinión personal –recurriendo eventualmente a costumbres extraislámicas *('urf)* y por lo mismo dando relieve a las prácticas locales–, encontrando su expresión en el consenso *(iŷmā')*, sobre cuestiones determinadas, de los doctores de Medina, primero, y después en los de cada época, admitiendo también la deducción analógica *(qiyās)*.

El mālikismo fue la escuela jurídica de al-Andalus y hoy es la de todos los países del norte de África (en tierras egipcias sólo del Alto Egipto) y la escuela más extendida en el África negra; quedan asimismo trazas de ella al este de Arabia.

Es, tras el ḥanbalismo, la escuela jurídica ortodoxa más rígida. Buena parte de los mālikíes siguen las doctrinas teológicas de al-Aš'arī.

De todos los *maḏāhib* el mālikí es, posiblemente, el que más sufrió las consecuencias de la «cerrazón de las puertas del *iŷtihād* (siglo IV/X), y es directo responsable de la esclerosis de las ciencias religiosas del Magreb y favorecedor del resurgimiento de costumbres populares y supersticiosas que pesan en la vida cotidiana.

Mamelucos (v. **Mamlūk**).

Mamlūk (plural: **mamālīk**). Poseído, esclavo, mameluco. En el medievo era usual el empleo de términos diferentes para denominar a los esclavos; al esclavo blanco se le llamaba normalmente *mamlūk* (de donde viene nuestra palabra mameluco), mientras que al esclavo negro se le decía *'abd*. Con el paso del tiempo la palabra *'abd*, en sentido propio «esclavo», se dejó de utilizar para designar al esclavo que no fuera negro.

La palabra, en otra acepción, remite a la dinastía que reinó en Egipto y en Siria desde 648/1250 a 922/1517, fecha esta última de ocupación de estos países árabes por los turcos osmanlíes u otomanos; mas no por ello dejaron de ejercer todavía gran influencia en el gobierno de Egipto, la casta de los mamelucos continuaría virtualmente controlando el país, gracias al sistema de las grandes casas militares controladas por los *bey*. Se puede decir que en 1666 el poder era otra vez suyo. En 1798 intentaron impedir la conquista del país por Napoleón (entonces eran todavía 50.000, de los cuales 12.000 jinetes), pero fueron vencidos en la batalla de las Pirámides, muriendo unos 7.000. Muḥammad 'Alī destruyó su poder en 1226/1811, exterminándolos.

El origen de estos *mamālīk* hay que buscarlo en los últimos soberanos ayyūbíes, que los habían comprado para su ejército y guardia personal; pronto serían sustituidos por ellos, organizándose en una estricta jerarquía militar, cuya originalidad radicaba en que estaban excluidos de ella los hombres libres; sus filas se renovaban con nuevas compras de *mamālīk*, turcos, eslavos y circasianos generalmente. El poder del sultán mameluco (en principio electivo) era absoluto y los emires y la casta militar vivía de sus *iqṭa*ʿ-s, que, lejos de ser feudos, no pasaban de ser simples asignaciones fiscales, ya que el gobierno no perdió su control. La unión entre esta aristocracia militar extranjera y la población civil autóctona era asegurada por una burocracia muy estable y por los llamados «sabios», hombres de religión a quienes se les mimaba y beneficiaba con toda clase de *waqf*-s.

Los mamelucos impusieron la dictadura de su ejército y explotaron duramente a la población indígena, y si su régimen pudo mantenerse durante casi tres siglos (en unos territorios que se extendían desde Cirenaica y Nubia hasta los montes Tauro y las ciudades Santas de Arabia), fue merced a los recursos que les procuraba el comercio internacional. Mas los portugueses al llegar a la India suprimirían el intermediario comercial mameluco, lo que supuso un importante factor de decadencia; con la economía destrozada, caerían pronto ante los ataques otomanos que, al contrario que los mamelucos, habían hecho extensivo el uso de las armas de fuego y de la artillería en sus ejércitos.

Resaltan, con todo, por su importancia los éxitos militares de los mamelucos. Ellos detuvieron, en tiempos de los ayyūbíes, a los francos de San Luis, haciendo a éste prisionero en el 648/1250; frenaron a los mongoles de Hülegü en ʿAyn Ŷālūt, en 658/1260; tomaron una a una las ciudades costeras de los cruzados y los arrojaron al mar a fines del siglo XIII; acabaron con los armenios de Cilicia en el siglo XIV, y arrojaron de Siria a las ordas turcomanas de Tamerlán.

Tomado en su conjunto, el período mameluco fue próspero económicamente y culturalmente floreciente, destacando los logros culturales en dominios tan dispares como la arquitectura, la cerámica y el metal (v. *Iqṭāʿ*, *Waqf*).

Manāra. Alminar, minarete. Torre desde donde el almuédano o muecín lanza la llamada a oración. Su uso no se conoció en tiempos de Mahoma (fueron adoptados por primera vez en Siria durante el período omeya). Se ignora el verdadero origen de este elemento arquitectónico –complicado por la variedad de formas que puede

adoptar–, posiblemente se halle en los campanarios de las iglesias de Siria, pero aquí se acaba su parecido con la arquitectura cristiana, ya que los campanarios tienen que estar sólidamente construidos para poder soportar el peso de las campanas y, por esta razón, los alminares son más esbeltos y elegantes.

El alminar fue, además, utilizado como torre de señales o atalaya, siempre que se hizo necesario (v. *Mezquita*).

Mandeos (v. **Sabeos**).

Maqṣūra. Macsura. Emplazamiento reservado en el interior de la sala de oración de las mezquitas aljamas. El elemento de la macsura se remonta a Muʿāwiya. Tenía como objeto proteger al príncipe contra eventuales atentados. También está vinculado al desarrollo del ceremonial, al deseo de los califas de establecer una separación entre ellos y los simples creyentes (v. *Mezquita*).

Marca (v. **Ṭugūr**).

Marīníes (= **Banū Marīn, Benimerines**). Dinastía beréber de etnia zanāta que rigió el Magreb Extremo (Marruecos) desde el 591/1195 al 873/1468, tras los almohades. Desde el principio los soberanos marīníes se caracterizaron por sus campañas contra los castellanos, como aliados de los emires de Granada. Sus expediciones normalmente tenían el carácter de correrías en busca de botín, ganado, cosechas y esclavos; mas siempre que mostraron la pretensión de ocupar alguna ciudad del reino de Granada, sus emires solicitaron contra ellos el auxilio de los cristianos. La batalla del Salado (741/1340), ganada por los castellanos y portugueses (ayudados por las tropas de *guzāt* de Sulaymān b. ʿUtmān b. Abī l-ʿUlā, rebelado contra el emir de Granada), marcaría el fin de la intervención de los marīníes en la Península.

Los marīníes pretendieron entonces unificar el Magreb, dado que eran militarmente más poderosos que los ʿabd al-wādíes de Tremecén y los ḥafṣíes de Túnez. La empresa, sin embargo, les costaría sus mejores tropas, pues aun cuando lograron apoderarse de Tremecén en 737/1134 y ocupar Túnez en 748/1347, las tribus árabes les obligaron a evacuar Ifrīqiya. Esa fecha marcaría su decadencia, que culminaría con el desembarco de los castellanos en África en 804/1401, destruyendo Tetuán, nido de empresas piráticas; los portugueses, por su parte, tomaron Ceuta en 818/1415. Estos hechos suscitaron una reacción religiosa que terminaría barriendo a los marīníes, siendo suplantados por los Banū Waṭṭās.

La época marīní, a pesar de todo, es una de las más magníficas del Magreb. La faceta más visible de sus logros se halla en la edificación de Fez la Nueva, junto a la Antigua, en la fundación de madrasas famosas y suntuosos edificios, muchos de los cuales se han mantenido hasta hoy (v. *Gāzī*, *Waṭṭāsíes*).

Maristān (v. **Bīmāristān**).

Mártir (v. **Šahīd**).

Mašhad (plural: **mašāhid**). En sentido propio, lugar de martirio; monumento funerario de un personaje que ha perecido por martirio, que sirve muchas veces de oratorio y de mausoleo; puede encerrar la tumba de un mártir o de un imām o, simplemente, señala el lugar donde se ha manifestado un profeta. Los *mašāhid* suelen ser objeto de peregrinación y lugares de devoción especialmente entre los šīʿíes; muchos de ellos han sido el núcleo de posteriores ciudades (por ejemplo, la ciudad de Mašhad, en Irán, configurada alrededor del *mašhad* del imām ar-Riḍā por haberse convertido en un alto lugar de peregrinación).

Mašriq (v. **Magrib**).

Matn. Texto propiamente dicho de una tradición o *ḥadīṯ* que suele ser de carácter anecdótico (v. *Ḥadīṯ*).

Matrimonio (v. **Nikāḥ**).

Māturīdīsmo (v. **Ašʿarismo**).

Mawālī (singular: **mawlà**). Clientes, libertos, neoconversos no árabes que, tras la expansión islámica, fueron considerados clientes de un notable o de una tribu árabes, quedando así unidos a un patrón por un lazo de clientela *(walāʾ)*. En teoría, estos nuevos musulmanes deberían haber tenido los mismos derechos y ventajas que los árabes, pero la identificación entre Islam y arabismo fue tan fuerte en un principio que los árabes de raza mantuvieron a los neoconversos en una situación inferior (el término *mawālī* solía ser aplicado a iraníes. En al-Andalus la misma categoría de gentes fue conocida bajo la denominación de *muwalladūn* y *musālima*).

Los *mawālī*, por ser musulmanes, teóricamente tenían los mismos derechos que los árabes, pero se les seguía exigiendo muchas veces la *ŷizya*, impuesto de capitulación, y el pago del *jarāŷ*, tasa sobre las tierras, como si siguieran siendo *ḏimmíes*, tributarios no musulmanes. ʿUmar (II) ibn ʿAbd al-ʿAzīz, califa entre 99/717 y

101/720, decidió, en su célebre reforma, que los *mawālī* sólo pagasen el azaque y que se les eximiese del ilegal impuesto de la *ŷizya;* en cuanto al *jarāŷ* estaría en adelante ligado a la tierra y no al individuo, independientemente de la religión de su propietario. Además, los *mawālī* que no quisieran verse sujetos al pago del *jarāŷ* podían abandonar sus tierras e instalarse en ciudades. También podían entrar en el ejército, donde las soldadas fueron aumentadas. Estas reformas, dirigidas a resolver el problema social de los mawālī, fueron el primer paso para la integración de dichos conversos no árabes.

Los omeyas no lograron efectuar la necesaria fusión entre los musulmanes viejos y nuevos, la jactancia beduina, al despreciar a los mawālī, hizo de ellos enemigos peligrosos; habida cuenta que en sus manos estaban los cargos administrativos, desdeñados por los árabes como algo indigno del honor guerrero. Los mawālī fueron la amplia base en que se apoyarían los abasíes para derrocar a los omeyas. Este hecho trajo no sólo el cambio de una dinastía árabe por otra igualmente árabe, sino el acceso de los mawālī a los órganos de poder y con ello la equiparación social de todos los musulmanes.

El norte de África, salvo en Ifrīqiya (Túnez), el problema de los mawālī careció de la importancia que éste tuvo en Oriente; además al enraizar el jāriŷismo, que establecía el igualitarismo estricto entre los musulmanes, obvió el problema. En cuanto a los *muwalladūn* y *musālima* de al-Andalus, al hispanizarse los árabes y berébers conquistadores con bastante rapidez y ser una exigua minoría, como en el norte de África, necesitaron el apoyo de los neoconversos, y aunque éstos tuvieron momentos de descontento, que en determinadas épocas dio lugar a abiertas rebeliones contra el poder central, el resultado fue que hubo una cierta integración más rápida de los musulmanes, traduciéndose en un equilibrio social que cuajaría en los tiempos de ʿAbd ar-Rahmān III.

Mawlà significa también esclavo manumitido, cliente, sobre el que se ejerce un derecho de patronato *(walā')*. El término se aplicaría igualmente al propio patrón, aunque a veces, para diferenciarlos, se hable de *mawlà l-aʿlà*, «patrón», y *mawlà l-asfal*, «liberto, cliente» (v. *Jāriŷíes*).

Maysir. Juego de flechas mediante el cual se repartía en época preislámica una pieza cobrada en la caza o una res cualquiera. El que presidía el juego repartía los pedazos del animal entre sus copartícipes mediante unas flechas sobre las que estaban escritos los nombres de los jugadores, sacándolas de un talego al azar.

Este juego, considerado en el Corán como práctica pagana, fue estrictamente prohibido para los musulmanes, al igual que el vino o la pleitesía a los ídolos. La prohibición coránica del *maysir* tuvo gran alcance, los juristas por analogía establecieron que todo contrato considerado aleatorio –incluso los seguros, la constitución de una renta vitalicia o la de un usufructo convencional– estaba rigurosamente prohibido. El islam prohíbe asimismo los juegos de azar en los que está comprometido el dinero, como las cartas, la lotería, etcétera, pero no siempre se observa esta prohibición.

Maŷūs. Magos, paganos, adoradores del fuego, en estricto sentido zoroastras; el término, empero, fue empleado por los muslimes más ampliamente para designar a los seguidores de otras religiones que no eran cristianos ni judíos. Fue una especie de nombre genérico con el que los historiadores magrebíes y andalusíes denominaban a los vikingos o normandos, los cuales, en varias ocasiones, se lanzaron a expediciones de piratería por las costas de al-Andalus, y por las de otras tierras musulmanas, con suerte diversa en los siglos III/IX y IV/X.

Maẓālim. Injusticias, opresiones, vejaciones; en sentido técnico, tribunales de injusticias. Estos tribunales, organizados por los primeros abasíes, tenían, con relación a los cadíes, un poder superior y una jurisdicción más amplia, por ser ésta de excepción: tenían competencia sobre toda clase de entuertos. Actuaban en los casos en los que la justicia del cadí se mostraba insuficiente; cuando se hacía necesario reparar las injusticias del propio cadí; cuando se trataba de proteger a los débiles frente a los abusos de los poderosos (que podía ser el mismo Estado y su fisco, etc.).

Los *maẓālim* gozaban, pues, de una jurisdicción con ancho margen de discrecionalidad; por eso, así como por sus procedimientos, los *maẓālim* no se encontraban integrados en el sistema del *fiqh*, derecho positivo musulmán. El juez de los *maẓālim* constituía libremente su convicción y ni siquiera el sistema de pruebas legales se le imponía, por eso los alfaquíes vieron en esta institución algo ajeno a la *šarīʿa*, ley musulmana.

El verdadero titular de la institución era el soberano (aun cuando delegase en un funcionario *[ṣāḥib al-maẓālim]* su ejercicio), por eso los fallos eran irrevocables. El ejercicio del *maẓālim* era, en cualquier caso, un medio de manifestar su autoridad soberana.

En al-Andalus también existió la institución, al menos desde el siglo IV/X, en Córdoba, pero es posible que ésta desapareciese en el período almorávide.

Mezquita (masŷid). Lugar donde uno se prosterna. Es el edificio más característico del arte islámico. Básicamente, se reduce a un recinto, casi siempre rectangular, que cumple la doble función de aislar del mundo circundante y asegurar la tranquilidad durante la oración (pues es casa de oración, no casa de Dios).

Esquemáticamente, la mezquita se puede describir como sigue: una puerta de entrada permite el acceso a un patio *(ṣaḥn)*, donde se encuentra una fuente o pila para las abluciones *(mīḍā);* el patio suele tener por sus tres lados galerías abiertas a él; atravesando el patio, hacia el cuarto lado, se halla la sala cubierta hipóstila *(ḥaram)* donde los fieles realizan la oración; en la pared, salvo raras excepciones en su punto central, se halla el *miḥrab* (en español mihrab), que consiste, generalmente, en un nicho de moderadas dimensiones; su objeto es indicar la alquibla, esto es, la orientación hacia La Meca que hay que observar durante la oración para que ésta sea válida. Algunas mezquitas tienen un espacio cerrado llamado *maqṣūra* (en español macsura), exigido a veces para la seguridad del príncipe y colocado no lejos del mihrab.

Las mezquitas aljamas, de ordinario la mayor de cada ciudad, destinadas a congregar obligatoriamente a los musulmanes varones durante la oración ritual del viernes, tienen *minbar* o almimbar, especie de púlpito al que se sube por varios escalones, desde donde el jatib pronuncia la *juṭba*, sermón, su emplazamiento se halla a la izquierda del *miḥrab*, cara a los fieles.

El alminar (*manāra* o *sawmaʿa*), utilizado para la llamada a oración, no pertenece, en rigor, a la mezquita primitiva; su uso, aunque antiguo, no fue conocido en época del Profeta. Hoy día es ya un elemento típico de esta clase de construcciones y las mezquitas pueden tener uno o más de uno.

A la sombra de las mezquitas es donde los musulmanes en todo tiempo han discutido acerca de la cosa pública, como los atenienses en el ágora y los romanos en el foro.

La mezquita es el edificio más característico del arte islámico. Un arte en el que la prohibición concerniente a las imágenes imposibilitó en buena medida el desarrollo del arte religioso, a la vez que la desconfianza islámica hacia la música impedía el desarrollo de la liturgia (el islam no tiene himnos, ni fugas, ni iconos). Sin embargo, eso no estorbó el desarrollo de la abstraccuón geométrica o floral y de un arte menor, como la caligrafía, que (consistente en textos por lo regular del Corán) se adueñó de la decoración del interior (y a veces del exterior) de las mezquitas y de otros edificios, volviéndose ese arte epigráfico un arte mayor, logrando una profundidad y una finura desconocidas en otras civilizaciones, y al-

canzando el grado de arte votivo principal (v. *Iwān*, *Manāra*, *Maqṣūra*, *Mihrāb*, *Minbar*).

Miḥna. «Prueba», «fatiga», «sufrimiento», «aflicción». Nombre dado en los medios sunníes a la prueba o inquisición a que fueron sometidos los hombres de religión a fines del reinado del califa abasí al-Ma'mūn y durante el de sus dos inmediatos sucesores, entre 212/827 y 234/849, cuando las especulaciones de los mu'tazilíes se implantaron como doctrina oficial.

Esta institución, que funcionó como inquisición de Estado, investigó e inquirió sobre las opiniones de teólogos, cadíes, alfaquíes y gentes de relieve acerca de la cuestión del Corán creado, dogma defendido por los mu'tazilíes y proclamado por al-Ma'mūn. Según eso, los cadíes que no prestasen juramento a ese dogma serían suspendidos, y los que actuasen conforme a lo declarado no podían admitir en juicio sino el testimonio de los que profesaban la doctrina de que el Corán era creado.

El famoso Ibn Ḥanbal, protagonista de la resistencia, mantuvo la tesis contraria del Corán increado; esta actitud y su valentía, arrostrando cárceles y vejaciones, aumentarían su prestigio. Finalmente, después de veintidós años de intransigencia, el califa al-Mutawakkil, en 234/840, abolió la *miḥna* y proclamó su adhesión al dogma del Corán increado, terminando a la vez con la hegemonía de la *mu'tazila* (v. *Mu'tazila*).

Miḥrāb. Mihrab. Punto donde la nave axial o central de la mezquita se encuentra con la pared opuesta, con el muro de la *qibla*, produciendo un nicho direccional, llamado mihrab; es una hornacina en el muro de la *qibla* u orientación hacia La Meca de una mezquita, con la que se indica de modo permanente dicha orientación. Por ser el clímax tanto visual como litúrgico de la mezquita –es donde se sitúa el imán para dirigir la oración de los fieles–, está en general profusamente decorado.

Aparece en época omeya, desde entonces el valor simbólico del mihrab fue creciendo hasta convertirse en la parte más noble y la más ricamente decorada de todo el edificio.

El mihrab es también, cuando es cóncavo, un dispositivo acústico, un resonador para la voz, construido para reflejar el sonido y al mismo tiempo aumentarlo (v. *Qibla*).

Millet (del turco, en árabe *milla*, secta, credo, nación). Comunidad religiosa. En el imperio otomano la sociedad estaba organizada en términos confesionales, según el denominado sistema de

millet, concediendo a los no muslimes una libertad relativamente grande.

Los turcos osmanlíes instituyeron, en efecto, el sistema de *millet*, especialmente para la organización de sus súbditos no musulmanes. Las distintas *millet* fueron las unidades básicas donde se encuadraban judíos, cristianos ortodoxos, armenios, etc., constituidos en comunidades autónomas y autogobernadas en cada caso por el Gran Rabino, el Patriarca ortodoxo griego, el Católicos... A éstos se les permitió convertirse en jefes tanto civiles como religiosos de sus seguidores.

Mehmed II, conquistador de Constantinopla, que instituyó el sistema, concedió así a los jefes de las diferentes comunidades religiosas del imperio poderes mucho mayores sobre sus seguidores que los que podían tener incluso en los países cristianos. La autoridad del sultán se vio reforzada de ese modo por la alianza de los intereses de grupos no musulmanes con los suyos propios.

Cada jefe de *millet* gobernaba a su pueblo de acuerdo con las leyes de su religión y comunidad. Era responsable ante la autoridad central del cumplimiento de los deberes y responsabilidades de los miembros del *millet*, en particular de la seguridad colectiva y del pago de impuestos. El *millet* se encargaba de muchas funciones sociales y administrativas que no se consideraban de la jurisdicción del Estado, tales como el matrimonio, divorcio, nacimiento y muerte, sanidad, educación, seguridad interna, justicia y otras.

Durante quinientos años el sistema de *millet* funcionaría sin fallos, manteniendo separados a los diversos pueblos del imperio, reduciéndose así al mínimo las posibles fuentes de conflicto. Tal sistema constituyó ante todo un factor básico de estabilidad. Ahora bien, si dicho sistema preservó en general a las comunidades no musulmanas, en períodos de crisis éstas fueron siempre sospechosas de ser «agentes del extranjero» y tuvieron que soportar reacciones violentas sin cuento durante siglos. (En 1860 los drusos, empujados por los turcos, efectuaron una matanza de cristianos que dio lugar a la intervención de Francia en el Próximo Oriente.)

Minbar. Almimbar. Cátedra a la que se asciende por una escalera de aspecto monumental en la que se emplaza el jatib para pronunciar la *juṭba*, durante la oración solemne del viernes. Es elemento esencial del mobiliario de la mezquita aljama y, aunque remonte a los días del Profeta, no se empleó para el culto de forma generalizada hasta el advenimiento de los abasíes. En los primeros tiempos se empleaba como sitial del príncipe en las reuniones del consejo.

El *minbar* es, por consiguiente, un símbolo de autoridad y al tiempo sirve de amplificador acústico, y, en el caso del jatib o imán jatib, es símbolo de autoridad delegada; de ahí la costumbre de colocar estandartes a ambos lados del almimbar.
Su emplazamiento es a la izquierda del mihrab; a la derecha, desde la perspectiva del espectador que se halla enfrente.

Miramamolín. Solución fonética castellana de *Amīr al-Mu'minin*. Comendador de los creyentes, en vista de que en un principio designaba al jefe de las expediciones musulmanas, tanto en vida del Profeta como después; consecuentemente, la traducción por «Príncipe» (o Soberano) de los Creyentes» no sería del todo correcta, si bien tiene ya razón de ser cuando se convirtió en título califal.

Miʿrāŷ. Propiamente, escala, luego pasó a significar subida, ascensión del Profeta (desde la cúspide del Templo de Jerusalén hasta el trono de Dios) tras la *isrā'* o «viaje nocturno» de La Meca a Jerusalén. Este acontecimiento, apenas sugerido en el Corán, fue ampliado por diferentes tradiciones que los sufíes y la piedad popular decorarían con todo lujo de detalles. La creencia popular ha mantenido la distinción entre *isrā'* y *miʿrāŷ* y les ha atribuido incluso fechas diferentes. Los sufíes, por su parte, adoptaron ambos acontecimientos como símbolo de la subida del alma hacia Dios, escapando de los lazos del mundo sensible.

Miṣr (plural: **amṣār**). Ciudad. Campamento(s) permanente(s) (instalados por los árabes en la época de la conquista que darían lugar a futuras ciudades). Dados los exiguos efectivos humanos con que contaron los árabes en su expansión, por elemental estrategia, en la fase conquistadora y guerrera, fundaron diferentes *amṣār* a la linde del desierto o a orillas de los ríos, puntos clave para controlar las rutas o los pasos vadeables (tal es el origen de ciudades como Basra y Kūfa en Iraq, Fusṭāṭ en Egipto, al-Qayrawān en Túnez) y a la vez evitar mezclarse con la población indígena y diluirse en ella.
Cada uno de estos *amṣār* estaba delimitado por un terraplén de tierra. Este tipo de recinto fue una innovación prestada a las tribus árabes que habían vivido en territorio bizantino o persa. El *miṣr* era generalmente rectangular y tenía cuatro puertas, una de cada lado; ello daba lugar a cuartos delimitados por calles ortogonales. Lotes particulares eran atribuidos a las diferentes tribus y, como en el campamento nómada, la proximidad de asentamiento de los grupos estaba vinculada al grado de parentesco existente entre ellos.

Miṣr, asimismo, es el nombre que se le aplica a la capital de Egipto, y por extensión al país entero.

Moriscos. Esta palabra designa comúnmente a los habitantes del reino de Granada que, tras la rebelión del Albaicín (1501), fueron obligados a convertirse al cristianismo. Este nombre igualmente le sería aplicado a los mudéjares castellanos, cuando un año después se les obligó a convertirse al cristianismo, y, asimismo, a los mudéjares de Navarra en 1516, y a los de la Corona de Aragón, cuando entre 1525 y 1526 les fue exigida la conversión y abolido su anterior estatuto. En suma, el término morisco remitirá a partir de esa fecha (salvo excepciones, v. *mudéjar*) a todos los cristianos nuevos, antiguos muslimes o descendientes de ellos que, permaneciendo en su mayoría criptomusulmanes, se quedaron en España hasta la expulsión definitiva a principios del siglo XVII. Hecho éste en sí mismo muy peculiar, ya que de todos los territorios conquistados por los muslimes durante el período del llamado Islam clásico, España fue el único que consiguieron reconquistar los cristianos, siendo además de todas las tierras islamizadas la única que volvió a ser recuperada para la cristiandad.

Conviene precisar que el término *morisco* no se empezó a utilizar de la noche a la mañana, una vez sofocada la rebelión. El vocablo, aplicado a moros, aparece empleado de forma esporádica ya años antes en crónicas y documentos; pero fue después que se abolieron sus prerrogativas, concedidas en las capitulaciones, cuando la palabra se utilizó de manera sistemática y casi única para nombrar al grupo de gentes a que hace referencia.

Tras la expulsión la gran mayoría morisca se asentó en el África del Norte, donde se les terminaría por llamar con el nombre genérico de *andalusiyyūn* (andalusíes), o con la expresión asimismo genérica de *ahl al-Andalus*, gentes de al-Andalus.

Moros. Nombre genérico con el que se denomina a las gentes de África del Norte, esto es, a los indígenas de Berberia.

La palabra originaria de este nombre, quizá fenicio, fue prestada por los romanos, dando la forma *maurus*. El término, que fue empleado para designar de manera particular a los naturales de la provincia de Mauritania y de manera general a los beréberes, pasó a Hispania, donde, en romance, se llegaría a la solución actual de moro(s); nombre con el que los pueblos cristianos de la Península designaron durante la Edad Media a los conquistadores árabes y beréberes y, por extensión, a todos los musulmanes de la península Ibérica y del norte de África.

En otra acepción el vocablo se aplica al musulmán, sea cual sea su nacionalidad, sin que conlleve en sí connotaciones especialmente peyorativas.

Mozárabes (< **Mustaʿrib**). Nombre dado a los cristianos hispanos que vivían sometidos a los musulmanes en al-Andalus. Pertenecientes a la categoría social de tributarios *ḏimmíes*, experimentarán una fuerte atracción por las fórmulas culturales arábigas; de ahí que, pese a su bilingüismo, su idioma de uso tendía a ser el árabe.

Desde el punto de vista civil, durante el emirato y califato, la comunidad mozárabe tenía su propio jefe, o *comes*, y sus pleitos se resolvían aplicando el *Liber Judicum* (después Fuero Juzgo). En materia religiosa gozaban de libertad de culto en sus iglesias y monasterios.

El papel desempeñado por los mozárabes en el proceso de intercambio sociocultural fue grande, pero eso aún no está rigurosamente estudiado.

Hasta principios del siglo XI la situación de los mozárabes en al-Andalus fue en general tolerable; mas la *fitna* o guerra civil generalizada y las invasiones almorávide y almohade condujeron a su extinción, durante los siglos VII/XII y VIII/XIII, por asimilación, persecución, emigración o deportación. Sólo perduraría la comunidad mozárabe toledana, si bien ésta, al final de la Edad Media, revestía ya un carácter más folklórico que propiamente étnico-religioso.

Mudéjares (**mudaŷŷan**, domesticado, domeñado, al que se le ha permitido quedarse). En los reinos hispanos medievales, el «moro sometido a quien se le permitía quedarse, tras la conquista, en su lugar de residencia, bajo determinadas condiciones», pero siempre, o casi, por pacto; con ello no sufrían los rigores de asedios o combates, conservando propiedades y libertades como antes, pasando a depender del soberano cristiano y pagando los tributos que solían pagar anteriormente. (Si, por el contrario, una ciudad era tomada *por asalto*, los vencidos y sus cosas quedaban a merced del conquistador; si sus habitantes se acogían a una *capitulación*, después de una resistencia tenaz, salvaban la vida, la libertad y los bienes muebles y semovientes; mas, generalmente, perdían los bienes raíces y debían evacuar la población. Los reyes cristianos no solían conceder a los vencidos por asalto el estatuto de mudéjares: eran, por lo regular, esclavizados.)

Esta categoría étnico-religiosa, conformada por los mudéjares, empezó a ser frecuente en los reinos cristianos a partir de la toma de Toledo por Alfonso VI, en 1085, debido a dos motivos principa-

les: la gran población que aquel reino tenía y los acuerdos de capitulaciones aceptados por el soberano. Hasta entonces, casi de forma invariable, el musulmán había sido esclavizado. A partir de ese momento existió la condición de mudéjar, pero no la denominación.

Durante siglos, los numerosos documentos oficiales o privados –redactados primero en latín y posteriormente en romance– que hacen referencia a los mudéjares ignoran absolutamente dicho término, se habla de forma imprecisa de moros (latín: *mauri, serracenii*, catalán: *sarrains*) o se emplean los giros bastante vagos de moros de paz *(mauri pacis)* o moros del rey *(mauri regis)*, pero nunca se utiliza la palabra mudéjar.

Esto no es en modo alguno extraño, teniendo en cuenta que en el árabe occidental el término *mudaŷŷan* o su expresión sinónima *ahl ad-daŷn*, «gente que permanece, que se domeña», parecen haberse generalizado en la baja Edad Media; así el arabismo *mudéjar* no penetró en castellano para nombrar la realidad a que remitía hasta época tardía, hasta el siglo XV, para ser precisos en tiempos de la guerra de Granada.

Los mudéjares en el siglo XII, al calor de los pactos, tanto en Castilla como en Aragón, conservaron *grosso modo* su estatuto anterior, sus leyes, sus magistrados y sus mezquitas. En los siglos XIII y XIV poco a poco los mudéjares irían perdiendo franquicias y su condición se fue degradando; con todo, su situación mejoraba o empeoraba en los distintos lugares, según las vicisitudes político-militares y económicas de los reinos. Aun así muchos mudéjares, campesinos libres, se convirtieron en colonos adscritos a las tierras (exaricos) de los señores.

Las morerías y aljamas en ese tiempo van a ser elemento característico de las ciudades, acentuándose con ello el aislamiento de los mudéjares, entre los que no irían quedando más que artesanos y jornaleros, pues muchos emigraban a tierras islámicas.

En el siglo XV, la política de los reyes de Castilla y Aragón se volvió abiertamente hostil y los mudéjares vieron degradarse aún más su situación. En Castilla todos los mudéjares que poseían bienes pagaban diversos tributos (servicios, medios servicios y cabeza de pecho); no obstante, los Reyes Católicos, durante la guerra de Granada, acordaron a los granadinos condiciones muy favorables en las capitulaciones. Una vez terminada la conquista del reino de Granada, y hasta 1502, existieron dos categorías de musulmanes en Castilla; pues, aunque todos fuesen mudéjares, los unos eran mudéjares viejos y los otros, los granadinos, nuevos.

A partir de 1501 tanto los mudéjares granadinos, a causa de la rebelión del Albaicín, como los mudéjares del resto de Castilla, en

1502, totalmente ajenos a aquélla, fueron compelidos a la conversión o a la expulsión. A partir de entonces la historia los conocería con el nombre de *moriscos*.

Pese a esa nivelación, en España, en la fecha de 1502, se establecieron dos categorías de musulmanes: moriscos y mudéjares, unos oficialmente convertidos al cristianismo en Castilla y los otros tolerados como musulmanes en Navarra (1512) y por más tiempo aún en la Corona de Aragón; incluso después de la abolición del estatuto mudéjar en tiempos de Carlos V, entre 1525 y 1526, existirá una categoría de cristianos nuevos designados como mudéjares en la ciudad de Granada. Todavía en 1570, una vez sofocada la rebelión de las Alpujarras y tras la deportación que se llevó a cabo de los moriscos de Granada, don Juan de Austria permitió que se quedasen mudéjares, ya que éstos alegaron, según Mármol de Carvajal, «haber servido sus antepasados en las guerras de los príncipes cristianos, en tiempo que pudieran servir a reyes moros».

Existía, pues, en ese tiempo la denominación de mudéjar aplicada a una realidad del todo diferente: el término remitía a los moros no granadinos que en cualquier lugar de la Península siguieron teniendo conciencia de su origen mudéjar anterior a la toma de Granada. Más tarde, con la expulsión de los moriscos, dejó de existir también en España la categoría étcnica de los mudéjares, aunque muchos de estos quedaron sin expulsar por serlo, según señala su contemporáneo Luis Cabrera de Córdoba; mas la asimilación que conllevó este privilegio haría desaparecer toda traza mudéjar del territorio español en los años siguientes.

Simultáneamente, los españoles del tiempo empiezan a utilizar la palabra *mudéjar* aludiendo a un tipo especial de musulmán asentado en los países del norte de África. En efecto, en los textos castellanos del siglo XVII se denominan mudéjares a los moros andaluces afincados en Argel, Túnez, Trípoli y Marruecos, existiendo las matizaciones que Cervantes hace y que Diego de Haedo confirma, diciendo que en Berberia «se llaman mudéjares, y éstos son solamente los de Granada y Andalucía; otros Tagarinos, en los cuales se comprenden los de Aragón, Valencia y Cataluña».

El arabismo *mudéjar* caería en desuso en el transcurso del siglo XVIII, cuando la realidad que recubría se fue haciendo cada vez más extraña para los españoles del tiempo.

Algo parecido ocurriría con el norte de África, allí también la palabra *mudaŷŷan* (mudéjar) parece haberse dejado de usar por la misma época, siendo suplantada por el término *andalusī*, voz de contenido genérico que había competido con aquélla durante toda la Edad Moderna (v. *Exarico*, *Moro*, *Morisco*).

Muecín (< **mud'aḏḏin**). Almuédano, el hombre que efectúa la llamada oración *(aḏān)*, desde lo alto del alminar. Durante toda la Edad Media hasta época contemporánea, para el oficio de muecín solía darse preferencia a los ciegos, a fin de que nadie atisbase desde lo alto de los minaretes las interioridades de patios y azoteas (v. *Aḏān*).

Muftī. Muftí, jurisperito, jurisconsulto, que emite *fatwà*-s o dictámenes legales. La complejidad del derecho islámico acrecentóse con el tiempo y la multiplicidad de obras de jurisprudencia fue tal que el conocimiento y estudio de ellas hízose de más en más difícil para los jueces o cadíes. Como sus consejeros habituales no resultaran eficaces, los cadíes, como los demás musulmanes, se dirigieron hacia hombres reputados por su ciencia que daban respuestas a cuestiones de tipo jurídico, haciendo aplicables a casos particulares los preceptos contenidos en la *šarī'a*, ley musulmana.

El muftí es, en suma, el creyente que no sólo tiene un conocimiento superior de la ley divina, sino que también posee el criterio para descubrir las posibilidades de aplicación de esa ley a determinados casos concretos y de informar a quienes le piden consejo, cosa que puede hacer cualquier musulmán que lo precise.

En la Edad Media la función del muftí no tenía ningún carácter oficial (por eso hasta una simple esclava, la persona más baja del escalafón social, teóricamente podía desempeñar tal cometido, siempre que sus conocimientos en la materia fueran los requeridos) y sus *fatwà*-s o dictámenes no poseían fuerza ejecutoria; su ámbito, sin embargo, era tan amplio como la propia *šarī'a* en el orden social, religioso, moral o político. En época otomana se organizaría un cuerpo de muftíes ḥanafíes a cuya cabeza estaba el *gran muftí*, cuyos dictámenes legales o *fatwà*-s, en materia de estatuto personal y organización del culto, tenían poco menos que fuerza de ley (v. *Fatwà*).

Muḥarram. Sagrado, inviolable, prohibido. Nombre del primer mes del año musulmán. Esta denominación se explica por el hecho de que en tiempos preislámicos este mes correspondía a una época de tregua. En época islámica el día 10, llamado *'āšūrā'*, se volvió un día de fiesta especialmente solemne para los šī'íes, que conmemoran en esa fecha el aniversario de la muerte de al-Ḥusayn, nieto del Profeta, en Karbalā (60/680), y es culminación de diez días de solemnidad. Entre los sunníes se recomienda la observancia del ayuno en dicha fecha (v. *'Āšūrā'*, *Calendario*, *Ḏū-l-qa'da*).

Muhāŷirūn. Emigrados, seguidores del profeta Mahoma que se expatriaron con él a Medina, constituyendo después una parte esen-

cial de la población de esa ciudad. Se diferencian en ello de los *anṣār*, auxiliares, que eran partidarios del Profeta originarios de Yaṯrīb, llamada posteriormente Medina (*Madīnat an-Nabī* = Ciudad del Profeta). La dirección de la comunidad musulmana, tras la muerte de Mahoma, quedaría en manos de los *muhāŷirūn* hasta el advenimiento de los omeyas.

Muḥsan (v. **Zinā'**)

Muḥtasib. Funcionario encargado de la *ḥisba*, cuyas competencias eran de tipo moral y municipal, como el vigilar los mercados y las transacciones comerciales, contrastar las pesas y medidas, prevenir fraudes, ocuparse de la limpieza pública y de las construcciones urbanas, etc., así como reprimir cualquier ofensa a las leyes coránicas.

El funcionario encargado de la *ḥisba* variaba según los lugares, a veces era el mismo que ostentaba la función policial; otras era asumida por el cadí en persona sin que existiese *muḥtasib*. En al-Andalus, comúnmente, la *ḥisba* estaba bajo el control del cadí y era éste quien nombraba y revocaba a los titulares de esta función (función, por otra parte, ya constatada en temprana época abasí).

Las atribuciones del muhtasib están definidas por el jurista al-Mawardī de forma ideal y teórica; en cambio, los tratados de *ḥisba* de los siglos XII y XIII reflejan otras preocupaciones, tratan especialmente sobre la naturaleza del control que el *muḥtasib* debe ejercer sobre los comerciantes, artesanos y miembros de las diversas profesiones; puesto que era el encargado de velar en las ciudades musulmanas, por el funcionamiento, a través de los síndicos *(amīn)*, de los usos corporativos establecidos, y de reprimir los fraudes de los artesanos y los delitos en materia comercial (v. *Amīn*, *'Arīf*, *Ḥisba*).

Mukātab. Esclavo que ha formalizado con su amo las condiciones del rescate mediante un contrato o *kitāba*, que no puede ser rescindido. El esclavo será manumitido cuando haya pagado la suma fijada en el contrato, hasta entonces queda en un estado intermedio de semiesclavitud. El *mukātab* podía acceder a la libertad merced a ejercer un oficio y a constituir su propio peculio.

Una vez manumitido queda ligado a su antiguo patrón por el vínculo de patronato o clientela *(walā')*, no solamente por lazos afectivos y sociales, sino también a efectos jurídicos. El patrón, *mawlà*, es el heredero legal de su cliente, *mawlà* (el mismo nombre se aplica indistintamente a ambos), si fallece sin herederos le-

gítimos; asimismo el patrón (o su posteridad) es el tutor natural de su cliente y de sus descendientes (v. *Esclavos*, *Mawlà*).

Mukūs (v. **Maks**).

Muladíes (< **muwallad**). Nombre genérico que se aplica a los muslimes de ascendencia hispana que se integraron en la sociedad musulmana desde finales del siglo VIII; los conocidos como *muwalladūn* eran descendientes de los *musālima*, o sea, de aquellos que se habían convertido al islam por su propia convicción o conveniencia. La práctica social se encargaba de mantener las diferencias entre ellos y los árabes.

Esta falta de equiparación fue de las principales causas de los movimientos de autonomía muladí que caracterizan el emirato omeya. Unos y otros (*muwalladūn* y *musālima*) fueron pronto la mayoría de la comunidad islámica de al-Andalus –en el siglo IV/X ya no se distinguían apenas de los musulmanes de origen árabe–. Seis siglos más tarde, descendientes de estos hispanomusulmanes, llamados moriscos, serían expulsados de España por otros hispanos de credo cristiano (v. *Moros*, *Moriscos*, *Mozárabes*, *Mudéjares*).

Mullā (< **Mawlà**, participio pasivo árabe que significa «aquel a quien se le debe clientela», y de aquí «patrón», «protector», «señor»). Hombre de religión. Nombre dado entre los šīʿíes a los que profesan estudios de teología o de derecho. Los *mullā*, como portavoces del imām oculto o «imān del tiempo», pueden acudir directamente a las fuentes para fundamentar sus decisiones o dictámenes, no conformándose, como los ulemas y alfaquíes sunníes, con la «cerrazón de las puertas del *iŷtihād*». Al contrario que éstos, los *mullā* no han podido plegarse a la voluntad de las autoridades cualesquiera que éstas hayan sido, ya que los príncipes o gobernantes, en definitiva, no son más que meros representantes del imām ausente.

En todo tiempo los *mullā*, elementos correctores con sus denuncias de irregularidades y de arbitrariedades, se han mostrado tan severamente críticos con sus dirigentes como vigilantes con respecto a sus actuaciones; por ello, gozan de gran autoridad entre las gentes del pueblo. Estas características de los *mullās*, así como las del propio šīʿísmo, hacen más comprensible el rápido triunfo de la revolución islámica en Irán y su difícil exportación a países donde es predominante el sunnismo.

En la India y el Afganistán también se suele aplicar el término a los expertos en materia religiosa. La expresión *mawlānā*, «nuestro señor», se utiliza para dirigirse a los teólogos en el Islam Oriental y a los soberanos en el Occidental (v. *Iŷtihād*).

Mu'mim. Creyente, término que se opone a kāfir, infiel (v. *Kāfir*).

Muqri' (= **qāri**, plural: **qurrā'**). Recitador del Corán, almocrí. La transmisión oral del Corán, en los primeros tiempos islámicos, dio lugar al *'ilm al-qirā'a*, «ciencia de la recitación» (ya que el Corán, como todo texto semítico, estaba escrito sin vocales, que debía suplir el recitador), recitación que, efectuada por distintos almocríes, originaría diversos sistemas, comportando diferencias fónicas y variantes textuales.

La redacción coránica oficial, llevada a cabo por orden del califa ʿUtmām, en un principio no consiguió acabar con los diferentes tipos de lectura, ni con las variantes, dado que, por un lado, los almocríes recitaban de memoria sin mirar el texto y, por otro, el Corán de ʿUtmām estaba desprovisto de signos vocálicos y de la puntuación necesaria, careciendo además de puntos diacríticos, ello permitiría extraer de una misma grafía diversos significados y lecciones.

En el siglo III/IX se fijaron las posibles lecturas coránicas, estableciéndose siete (únicas consideradas correctas o canónicas por los musulmanes ortodoxos) que ostentan los nombres de reputados almocríes de la primera generación: Nāfiʿ (m. 785), de Medina; Ibn Kaṯīr (m. 737), de La Meca; Abū ʿAmr (m. 770), de Basora; Ibn ʿĀmir (m. 736), de Damasco; ʿĀṣim (m. 744), Hamza (m. 772) y al-Kisā'ī (m.804), los tres de Kūfa. (De todos ellos, dos solamente eran árabes.) Luego se añadirían tres lecciones más [la de Abū Ŷaʿfar (m. 747), de Medina; la de Yaʿqūb al-Ḥaḍramī (m. 820), de Besora, y la de Jalaf (m. 843), de Kūfa] y, después, cuatro que se sustentaban en la autoridad de otros almocríes [Ibn Muḥayṣin (m. 740), de La Meca; al-Yazīdī (m. 817), de Basora; al-Ḥasam al-Baṣrī (m. 728), de Basora; al Aʿmaš (m. 765), de Kūfa]. Nueve de esas autoridades eran iraquíes. De esa manera quedó el número fijado en catorce lecciones o formas de recitación (por más que las siete últimas lecturas sean miradas con cierto recelo).

Estas lecturas han tenido acogida variada según las épocas; se sabe, no obstante, que el sistema de Abū ʿAmr b. al-ʿAlā predominó en Oriente largo tiempo, mientras que el de Hamza b. Ḥabīb y después el de Nāfiʿ predominaron en el Magreb. En 1342/1923 apareció la edición oficial egipcia del Corán impreso, vocalizado totalmente. Esta edición sigue la quinta de las siete lecturas primitivas, la de ʿĀṣim b. Abī n-Naŷūd –liberto de una familia árabe de Kūfa–, transmitida por Ḥafṣ b. Sulaymān (siglo II/VIII). Desde entonces es esta lectura o recitación iraquí la que tiende a predominar.

Muruwwa. Hombría, virilidad, cualidades ideales del hombre árabe (especialmente de época preislámica), todo lo que conlleva coraje, sobriedad, dignidad, fidelidad al grupo y a las obligaciones sociales, generosidad y hospitalidad. La *muruwwa* o *murū'a*, una especie de *virtus* árabe (la *virtus* latina, proveniente de la misma raíz que *vir*, «varón», es «energía», «fortaleza» o, más rigurosamente, «valentía»), era una moral que no suponía más que unos pocos preceptos, a saber, la protección del que busca refugio, la observación de las leyes de la venganza, el coraje y la libertad.

Con el advenimiento del islam, la *muruwwa* siguió siendo una de las nociones fundamentales de la ética árabo-islámica, adquiriendo una significación más moral y cambiante. Con el Profeta, es el pilar de las buenas costumbres; con los califas ortodoxos el concepto implicó castidad, así como observancia de las leyes coránicas; con los omeyas su contenido participa de la política, de la diplomacia, del trabajo y de la dignidad; en los poetas del tiempo el término adquiere el significado de magnanimidad. Más tarde la palabra remitirá a la distinción, a la urbanidad y, en fin, a la virtud.

Muṣallà. Lugar donde se hace la oración *(salāt)*. El vocablo se especializó para nombrar el «oratorio situado al aire libre», dentro de una población o en sus afueras, donde se efectúa la oración ritual en común en ocasiones especiales. La *muṣallà* tiene un *miḥrāb* ante el cual se sitúa el soberano o su representante para dirigir la oración.

Muṣannaf. Composición, obra; como término técnico, repertorio distribuido en capítulos en el que las tradiciones o *ḥadīṯ*-s aparecen ordenados por materias. Los grandes *corpus* de tradiciones del Islam sunní son del tipo *muṣannaf;* a saber, los *corpus* de Bujārī, Muslim, Ibn Māŷa, Abū Dāwūd, Tirmiḏī y Nasā'ī (v. *Ḥadīṯ*).

Muslim (plural: **muslimūn**). Musulmán. Literalmente, «sometido (a la voluntad de Dios», el que profesa el islam, es decir, la sumisión, el abandono completo de sí mismo.

Ser musulmán consiste ante todo en reconocer la unicidad de Dios *(tawḥīd)*, someterse a cinco obligaciones fundamentales, que son los pilares del islam, y admitir el Corán como palabra de Dios.

Los muslimes o musulmanes son unos 1.000 millones en el mundo –de ellos, cerca de 200 millones son árabes de los países de Argelia, Arabia Saudí, Bahrein, Cisjordania y Gaza, Egipto, Emiratos Árabes Unidos, Iraq, Jordania, Kuwait, Líbano, Libia, Marruecos, Mauritania, Omán, Qatar, República Árabe Saharaui, Siria, So-

malia, Sudán, Túnez, Yemén y Yibutí. En África Negra son países con mayoría musulmana: Burkina-Faso, Camerún, Comores, Chad, Gabón, Gambia, Guinea, Guinea-Bisau, Mali, Níger, Senegal, Uganda. El islam en África recubre la mitad norte del continente, mientras en su límite sur se extiende sin cesar. Está además fuertemente implantado a lo largo de su costa oriental en países como Kenia, Tanzania y Mozambique y, en menor grado, en su costa occidental.

En Asia, además de en los países árabes del Oriente Medio, son países musulmanes: Afganistán, Brunei, Bangladesh, Indonesia, Irán, Kazastán, Kirguizistán, Malasia, Maldivas, Pakistán, Tayiskistán, Turcmenistán, Uzbekistán, y hay una fuerte minoría musulmana en la India. También la China cuenta con una minoría considerable de muslimes.

En Europa existen comunidades musulmanas, desde los tiempos de la expansión otomana, en Albania, Bulgaria, Grecia y Bosnia; Turquía, entre Europa y Asia, es un país de gentes musulmanas. Por efecto de la inmigración magrebí, turca y paquistaní, principalmente, el islam es la segunda religión en los países de la Unión Europea.

En América del Norte la inmigración de musulmanes ha dado lugar a una minoría considerable, más importante aún considerando el movimiento de los Muslimes Negros, fruto de la conversión. También hay minorías de relieve en diversos países de América del Sur y en Australia por efecto de la diáspora musulmana.

Musnad. Tradición o *ḥadīṯ* de auténticidad verificada, o sea, que va precedida de su cadena de transmisores *(isnād)* completa. Por extensión, también se denominaron como *musnad* los repertorios de tradiciones que agrupaban en bloque todos los *ḥadīṯ*-s originarios de una misma autoridad.

El más célebre *musnad* es el de Ibn Ḥanbal (m. 241/855), que contiene más de 30.000 tradiciones (v. *Ḥadīṯ*).

Musulmán (v. **Muslim**).

Mutʿa. Disfrute. Matrimonio de placer, matrimonio temporal. Es una especie de matrimonio que se concluye por un tiempo determinado, que conlleva la indemnización a la mujer; el contrato se rescinde al expirar el plazo fijado.

Aunque en la República Islámica del Irán las autoridades tratan de registrar los matrimonios temporales para evitar abusos, no lo consiguen, pues una mujer, incluso virgen, puede contraerlo sin necesidad de obtener el permiso expreso del padre o tutor, y el con-

trato estipulado no requiere testigos, ni registro, ni acta notarial. En términos teóricos, el matrimonio se asimila a una transacción en la que la mercancía es el sexo de la mujer, del que el marido adquiere su control para disfrute y tener hijos. Desde esta perspectiva, el matrimonio temporal es una especie de contrato de alquiler, en el que la mujer alquila su vagina por un tiempo determinado y a un precio convenido. Puede hacerse un contrato temporal incluso por 99 años, lo que vendría a ser para más de una vida, pero así el hombre no tendría el deber de alimentar o alojar a su mujer, ni existirían derechos de herencia entre esposos, lo que puede ser un alivio para los hijos del contrayente habidos en un primer matrimonio. El matrimonio temporal, por esto, se hace más atractivo que el matrimonio permanente, sobre todo para el hombre que no tenga una situación material buena.

A menudo la *mut'a* ha sido considerada como una prostitución legalizada, dado que, por ejemplo, un hombre en el transcurso de un viaje puede efectuar tantos matrimonios temporales como lugares que recorra. El Corán parece autorizar la *mut'a* y, atendiendo a algunas tradiciones, el Profeta mismo y sus guerreros la habrían practicado; según otras tradiciones, el califa Omar la habría prohibido. Hoy día la *mut'a* es admitida por los šī'íes y rechazada por los sunníes o musulmanes ortodoxos (v. *Nikāḥ*).

Mutakallim(ūn). Doctor(es) en la ciencia del *kalām*. El término suele traducirse por «teólogo(s)»; esta traslación es válida sólo si se tiene en cuenta que para el musulmán la fe es en su principio enteramente razonable y que no hay, en consecuencia, teóricamente la misma disociación parcial fe-razón que conoce la filosofía cristiana (v. *'Ilm al-kalām*).

Mu'tazila. Nombre de una escuela teológica que creó la dogmática especulativa del islam, empleando el racionalismo metodológico de la filosofía griega. Los partidarios de este movimiento teológico, un ranto rigorista y de tendencia racionalista, los mu'tazilíes, mantenían que la razón debía purificar el Corán de una visión excesivamente simplista y antropomórfica. Los puntos esenciales de su doctrina eran:

1) Monoteísmo riguroso, que conllevaba la condena de cualquier representación antropomórfica de la divinidad y la negación de sus atributos *(ṣifāt)*, que no son ideas reales, sino manifestaciones de su esencia. Como el Corán increado era concebido como un atributo de Allāh «hablante», llevaron la lógica hasta el extremo de declararlo obra creada. (De este unitarismo puritano se desprendie-

ron dos consecuencias: la imposibilidad de la visión beatífica y la necesidad de una interpretación alegórica de los textos coránicos aparentemente opuestos a este principio.)

2) La creación concreta se da a nivel de accidente, no de esencia. El hombre es «creador» de sus actos, el Corán es creado y, por ser oscuro a veces, debe ser aprehendido por la razón. (Esta tesis excluía tanto la responsabilidad de Dios en el mal –cuyo origen era únicamente el libre arbitrio humano– como justificaba por necesaria la doctrina del «Corán creado», destinada en buena medida a invalidar los argumentos de los adversarios del islam, que habían hallado imperfecciones en el texto sagrado, pese a ser palabra divina.)

3) La razón como criterio de verdad no puede aceptar la tradición y su modo de transmisión, y, en suma, el *iŷmāʿ* o consenso, como algo infalible.

4) Existencia de un estado intermedio del «creyente-pecador». El pecador no es verdaderamente creyente *(mu'min)* ni impío o infiel *(kāfir)*. (Este margen entre fidelidad e infidelidad de que el hombre dispone para elegir su destino eterno tenía por corolario la irrevocabilidad de la elección y, por tanto, la eternidad del castigo o de la recompensa.

5) Ordenar el bien y prohibir el mal es deber que tiene todo musulmán con respecto a los demás. (El criterio esencial del *imām* es la justicia que se manifiesta en el hecho de ordenar el bien y prohibir el mal, si no lo hace existe el derecho e incluso el deber de rebelarse contra él.)

Los muʿtazilíes, aunque racionalistas, no eran tolerantes: queriendo poner de acuerdo razón y religión mediante fórmulas rígidas que creían válidas, se volvieron impopulares, máxime cuando su intransigencia les llevó a instaurar la *miḥna* o prueba inquisitorial.

Finalmente, ese aparato represivo se volvería contra ellos en 234/848, cuando perdieron, después de veinte años de poder y de influencia, el favor del califa Mutawakkil, quien, juntamente con el resurgimiento del sunnismo, los condenaría violentamente, sobre todo, por no haber hecho distinción entre esencia y atributos divinos, por haber afirmado el libre albedrío del hombre creador de sus actos según un poder creado en él por Dios mismo.

La tentativa frustrada de los *muʿtazilíes* (y *falāsifa*) de armonizar razón y fe trajo como corolario la tendencia social del islam a desconfiar de cualquier esfuerzo racional que pretendiese demostrar las bases de la fe. Rechazado del sunnismo, el pensamiento muʿtazilí se introduciría en medios jārišíes y šīʿíes, donde su influencia ha perdurado hasta hoy (v. *Miḥna*, *Apéndice I*).

Muŷtahid. El que por sus esfuerzos forma su propia opinión, el que practica el *iŷtihād*. En el islam sunní sólo los primeros juristas y los fundadores de las escuelas jurídicas *(maḏāhib)* merecen plenamente el título de *muŷtahid*. El islam šīʿí, por el contrario, se mantuvo abierto al esfuerzo personal y todo doctor de la ley *(mullā)* puede ser llamado o ser *muŷtahid (v. Iŷtihād)*.

N

Nafs. Alma. La antropología al uso de los doctores musulmanes distingue en el hombre: el *nafs*, alma, y el *rūḥ*, espíritu, soplo vital. El *nafs*, alma carnal, sería el soplo cálido que viene de las entrañas cargado de pasiones carnales; el *rūḥ*, alma espiritual, es el soplo sutil que viene del cerebro, es la marca de Dios en el hombre.

Nahḍa. Renovación, renacimiento, que se manifiesta en los últimos años del siglo XIX y principios del XX en los países árabes, al compás de un arranque cultural y una ardiente toma de conciencia nacional que intenta abandonar las estructuras medievales y sustituirlas por otras de tipo occidental. Este movimiento renovador se prolongaría, en un plano directamente político, al final de la Primera Guerra mundial, amalgamando el sentimiento profundo del Islam como comunidad, el recuerdo de las glorias del pasado y las reivindicaciones del nacionalismo moderno.

Serán, sobre todo, árabes cristianos los que, tras su exilio europeo por la persecución turca, volverán a los países árabes pertrechados de nuevas ideas, conociendo los descubrimientos científicos realizados en Occidente y teniendo conciencia del alcance del progreso industrial. Muchos de ellos se instalarán en Egipto, donde originarían el movimiento más poderoso de la *nahḍa*, que habría de marcar el mundo árabe en el doble plano cultural y político. Hoy día los diarios egipcios de mayor tirada dan testimonio de lo dicho (Al-Ahrām, Al-Mukattam y Al-Hilāl fueron fundados, respectivamente, por tres familias libanesas: católica, protestante y ortodoxa). En el plano político-ideológico destaca el teórico del Bass o Baʿṯ (partido que gobierna en Siria y en Iraq), que fue el árabe cristiano Michel Aflak (v. *Baʿṯ*, *Salafiyya*).

Nār. Fuego, infierno, que el Corán designa corrientemente con esta palabra. Se dice compuesto de siete regiones: la región superior, la gehena (a veces este término denomina por extensión todo el infierno), es donde los musulmanes pecadores sufrirán los castigos pasajeros; después vienen las regiones reservadas a los judíos, a los cristianos, a los mazdeos, a los idólatras y, en fin, a los hipócritas o falsos creyentes *(munāfiqūn)* que el Profeta combatió en Medina.

Entre el infierno y el paraíso existe una especie de limbo o paraje llamado, según el Corán, *a'rāf* (propiamente «adarves»), donde permanecen de paso los creyentes cuyas obras buenas y malas se equilibran. Con el tiempo, no obstante, éstos terminarán por entrar en el paraíso.

Nasab. Genealogía, linaje. Elemento onomástico que indica relación de filiación y se expresa con *ibn* (= ben), *bint*. Así: *Ibn Yazīd*, hijo de Yazīd; *bint 'Abd Allāh*, hija de 'Abd Allāh. La repetición de *ibn* (= b.) a lo largo de la secuencia genealógica no siempre indica sucesión inmediata (v. *Nombre*).

Naṣārà (singular: **naṣrān**). Vocablo genérico que significa «cristianos»; de forma específica designa a los cristianos de las iglesias orientales que viven en dominio islámico, que se diferencian de los *rūm*, «cristianos griegos» y de los *ifranŷ*, «cristianos occidentales» (v. *Apéndice II*).

Naṣríes (= **Banū Naṣr** o **Banū l-Aḥmar**). Dinastía musulmana que reinó en Granada desde 635/1238 a 898/1492. Su fundador, para librarse de los competidores, se hizo vasallo de Fernando III de Castilla y le pagó tributo; de ahí que el reino de Granada fuese desde sus orígenes semidependiente, pudiendo sobrevivir merced al equilibrio que supo mantener con los reinos cristianos y con los del Magreb. Pese al enfrentamiento de los marīníes o benimerines con los castellanos por el dominio del estrecho de Gibraltar y las rebeliones internas, el emirato pudo consolidarse, alcanzando en el siglo VIII/XIV su máximo esplendor.

En el siglo IX/XV, el último del reino naṣrí, las guerras exteriores, la inestabilidad social interna y las luchas por el poder fueron otros tantos factores de la inevitable desintegración del Islam en la Península.

El reino, a pesar de la difícil estabilidad que le permitía su comercio, principalmente en manos genovesas, y la problemática independencia que Castilla le confería a cambio de renovadas parias, gozó de un cierto apogeo cultural, siendo reconocida su *madrasa* como uno de los mejores centros intelectuales del occidente

islámico. También de ello dan fe las construcciones realizadas en ese período.

La dinastía naṣrí, en fin, se extinguiría tras la conquista del reino por los Reyes Católicos.

Nikāḥ. Propiamente, «coito»; de ahí, «casamiento». Éste, según la jurisprudencia musulmana, es un contrato de simple derecho civil (no tiene carácter especialmente religioso en un medio social que confunde lo espiritual y lo temporal), contrato por el cual el marido se asegura el disfrute físico de la mujer mediante el pago de una dote *(mahr)* y de ciertas obligaciones, como son las de tipo conyugal y el deber de suministrarle alimentos.

Para que el matrimonio sea válido son necesarios varios requisitos: 1) Capacidad jurídica de las partes. 2) Consentimiento de las partes (el hombre lo da él mismo, la mujer, considerada como menor o incapaz, precisa de la intervención del *walī* o tutor, que es quien pronuncia el consentimiento). La mujer, según el derecho islámico tradicional, no puede concluir su propio casamiento, salvo en el derecho ḥanafī. 3) Determinación y pago de la dote, al menos parcial. A esto puede añadirse que era recomendable, aunque no imprescindible, la presencia de dos testigos varones de buena reputación, mayores de edad, musulmanes libres; en su defecto, cada testigo varón puede ser sustituido por dos mujeres (el mālikismo no considera aptas a las mujeres para testimoniar un matrimonio).

Una vez cumplidos estos requisitos, se fija la fecha del casamiento propiamente dicho o, en otras palabras, del contrato matrimonial *('aqd an-nikāḥ)*. Concluido éste, la mujer queda sujeta a la autoridad del marido.

Debe quedar bien claro que mientras el hombre puede casarse con una cristiana o judía, la mujer no puede casarse con un no-musulmán. (El código de familia tunecino de 1956 lo autorizó tácitamente, pero en 1973 el gobierno decidió suprimir esa libertad para la mujer.) El cristiano o judío, o el individuo de cualquier otra religión que quiera casarse con una musulmana, tiene que hacerse musulmán religiosamente.

En el matrimonio islámico, no obstante, existe la completa división de bienes entre el marido y la mujer; ésta puede disponer de lo suyo sin contar con el marido, ni, aunque sea rica, está obligada a concurrir los gastos del hogar, ni socorrer al marido pobre, ni proveer al mantenimiento de sus hijos, etc. La idea de comunidad de bienes en el matrimonio es algo absolutamente extraño en la teoría del *fiqh*. (En el derecho *mālikí*, no obstante, si la situación de los esposos permite exigirlo, la mujer debe ocuparse de los gastos del hogar.)

La unión entre primos carnales es la considerada ideal por la costumbre. El hombre, por otra parte, no puede tener más de cuatro mujeres a la vez, y no puede casarse con dos hermanas hasta que se haya disuelto el enlace con la primera.

En algunos Estados islámicos actuales, sin embargo, se intenta atenuar la autorización coránica de la poligamia. En Túnez ésta fue suprimida en 1956, la legislación siria, iraquí y pakistaní exigen la autorización del cadí, o el jefe responsable de la comunidad civil en Pakistán, para tomar una segunda esposa. Este control se hace en todos los casos con el objeto de conocer si el hombre dispone de los recursos suficientes para mantener a dos familias. El código marroquí, promulgado en 1957, comporta dos innovaciones respecto a esta cuestión: el derecho de la primera esposa a incluir en el contrato de matrimonio la cláusula de monogamia y el derecho que la segunda mujer conozca antes de casarse la existencia de un eventual primer matrimonio, vigente y válido, de su futuro marido. En caso de que la primera condición no se respete, la primera esposa puede recurrir al cadí para obtener el divorcio. Y lo mismo puede hacer la segunda esposa si la segunda norma no se ha cumplido.

Estas medidas chocan con la corriente de intransigencia de grupos integristas, que piensan poder garantizar mejor el futuro del islam exigiendo la aplicación rigurosa de la legislación coránica.

También importa señalar, en fin, que la sociedad musulmana reconoce mayor perfección en el casado que en el soltero, por considerar como más adecuado para el ideal islámico el matrimonio (la escuela jurídica *ẓāhirí* llegaría a declararlo obligatorio, los *ḥanafíes* lo recomiendan y las tres restantes escuelas jurídicas ortodoxas insisten en la obligatoriedad del matrimonio desde el momento en que se sienta necesidad del coito *[nikāḥ]*) (v. *Mahr*, *Mut'a*, *Repudio*).

Nisba. Relación. Adjetivo patromínico o de procedencia que expresa relaciones genealógicas, étnicas, geográficas, etc. Es componente propio de la onomástica arábiga. Así encontramos *al-Qurṭubī*, el Cordobés; *al-Idrīsī*, el Idrisi (v. *Nombre*).

Niyya. Intención, propósito, resolución. Como término técnico, expresa «intención de cumplir una determinada prescripción», ya que ningún acto de «piadosa obediencia», según la jurisprudencia, puede ser válido si no está enraizado en la recta intención (y esto ha sido subrayado en todo tiempo por los doctores, desde los juristas, pasando por los exégetas, hasta los místicos). Ibn ʿArabī dijo: «La intención *(niyya)* es la consagración sincera de la acción a Dios. Es el anhelo por Dios, surgido del corazón de un hombre que

comprende y que sabe lo que hace. La intención es el espíritu que vivifica la acción según su palabra. *Innama l- aʿmālu bi-n-niyyāti*, Las acciones sólo son válidas según las intenciones». Es, pues, requisito indispensable para la validez, tanto de la oración como de los demás deberes rituales a los que está sometido el musulmán.

Nizāríes. Secta escindida de los ismāʿīlíes, surgida entre el 1100-1130 de los fāṭimíes, y que, tras la caída de éstos, se expandió desde Egipto hasta Siria y Persia. Los nizāríes reclutaron sus adherentes en los estratos más desfavorecidos de la población, postulando fórmulas igualitarias. De su seno surgiría el movimiento de los *ḥašīšīyūn* o Asesinos, que tomarían, entre otras, la fortaleza de Alamūt en 483/1090.

La secta, tras siglos de represión, conforma hoy una pequeña minoría en Irán y en Siria (0,8 por 100 de la población); es en la India donde se halla la mayoría de sus efectivos, que suman varios millones, son los llamados *joyas* o agajaríes por ser su imam el Aga Jān (v. *Ḥašīšī*, *Ismāʿīlíes*).

Nombre. El sistema onomástico árabe es bastante complicado, pero permite, utilizando todos sus componentes, la identificación no sólo de los antepasados del individuo, sino también de sus orígenes geográficos, adscripción tribal y religiosa y ocupaciones profesionales. El nombre comprende varios elementos: 1) El *ism* o nombre propiamente dicho (ʿAlī, Muḥammad, ʿAbd ar-Raḥmān). 2) La *kunya* o relación de paternidad (Abū ʿUmar, Umm Fāṭima). 3) El *nasab* o genealogía (ibn [= b] Muḥammad, bint Aḥmad. 4) El *laqab* o sobrenombre, título, apodo (al-Muʿtamid). 5) La *nisba* o relación de origen (al-ʿĀmirī, al-Andalusī).

Todos estos datos onomásticos que componen el nombre procuran información acerca de la persona. No todos los elementos, empero, se hallan siempre: unas veces existe reiteración de algunos; otras puede faltar parte de estos componentes. Como ejemplo valga el nombre del califa Abderramán III: (2) *Abū l-Mutarrif* (1) *ʿAbd ar-Raḥmān* (3) *b. Muḥammad* (3) *b. ʿAbd Allāh* (4) *an-Nāṣir li-dīn illāh* (4) *al-Qā'im bi-amr illāh* (5) *al-Andalusī*. El padre de Mutarrif, Abderramán, hijo de Muḥammad, hijo de ʿAbd Allāh, el que combate victoriosamente por la religión de Allāh, el que ejecuta las órdenes de Allāh, el andalusí.

La reciente instauración del estado civil en los países árabes ha contribuido a la creación del «nombre de familia o apellido», que puede ser uno de los elementos 2), 3), 4), 5), simplificando así la proverbial complejidad del sistema onomástico arábigo.

Nombres de la divinidad (v. **al-Asmā'u l-ḥusnà**).

Nuṣayríes o **ʻAlawíes**. Rama del šīʻísmo conocida con el nombre de *anṣārīya*, fundada en Irak por Ibn Nuṣayr hacia 245/859 –durante la crisis religiosa que marca la decadencia de los abasíes–, se separarían de los ismāʻīlíes por la elección del undécimo *imām* y por sus tendencias sincréticas.

Efectivamente, ʻĀlī es para los *ʻalawíes* la encarnación de la divinidad, es la esencia divina misma, el *Maʻnà*, que forma una tríada con otras dos hipóstasis: el *Ism*, «nombre», o voz profética que revela el *Maʻnà* oculto, y el *Bāb*, «puerta» que da entrada a los misterios religiosos. Esta tríada en el último de los siete períodos del universo está formada por ʻĀlī *(Maʻnà)*, creador de Mahoma *(Ism)*, que a su vez crea a Salmān *(Bāb)*. Las iniciales de éstos forman el nombre sacro y misterioso de la trinidad ʻAMS, revelado a los iniciados solamente. Pues la comunidad se divide en iniciados (con tres grados de iniciación y que deben guardar en riguroso secreto so pena de muerte) y profanos, con exclusión de las mujeres.

Los *ʻalawíes* creen en la metempsicosis o transmigración de las almas, las ya purificadas forman la Vía Láctea. El Corán no es para ellos tan importante como su libro sagrado el *Kitāb al-Maŷmūʻ* (Libro de la Totalidad), donde se recogen sus ritos y liturgia. El carácter sincrético de esta comunidad hace que celebre fiestas sunníes, šīʻíes y cristianas (entre éstas: Bautismo de Jesús, Domingo de Ramos, Pascua, Pentecostés, San Juan Crisóstomo, Santa Bárbara y Santa Catalina, por más que sea extraño que se incluyan santas en su calendario de festividades, habida cuenta que, según sus creencias, las mujeres carecen de alma). También toman nombres cristianos. No tienen edificios de culto, aunque celebran su liturgia en casas particulares, en actos solemnes, usando incienso y velas, y participando en la consagración eucarística y del vino, uno de sus grandes misterios. Van asimismo en romería a las tumbas de sus santones.

Perseguidos casi sin interrupción por los distintos gobiernos (cruzados, mamelucos, otomanos, etc.), practicaron el estricto disimulo legal *(taqiyya)* de sus creencias, hasta que –tras la Primera Guerra mundial– el mandato francés en Siria les concedió la autonomía de su región. Hoy día la comunidad tiene adeptos en Turquía, Líbano y Siria *(Ŷabal Anṣāriya)*, donde cuenta con más de un millón de adeptos. Esta minoría rural, otrora perseguida, está en pleno auge, puesto que siendo tan sólo algo más del 12 por 100 de la población siria, controla el Estado y sus aparatos, así como el partido *Baʻṯ* (v. *Ismāʻīlíes*).

O

Ocultamiento (v. **Gayba**).

Omeyas (**Banū Umayya**). Nombre de dos dinastías califales del Islam; con la primera (41/661-132/750), reinante en Damasco, comenzaba una nueva andadura en la historia del Islam y del arabismo, ya que no sólo fue árabe la dinastía, sino también la clase dirigente. Efectivamente, el período omeya viene informado por el dominio de la tradición, la mentalidad y los intereses árabes.

Con el califato omeya las conquistas alcanzaron los límites extremos que el imperio árabe unitario lograría (abarcando desde la península Ibérica a los confines del Sind, en la India). Esta política expansionista trajo consigo una gran difusión del islam. En el interior, los omeyas instauraron el sistema de sucesión hereditario, preocupándose por imponer la autoridad del califato por encima de todas las estructuras tribales con objeto de cimentar la monarquía absoluta. El primer período de la dinastía estuvo marcado por la necesidad de constituir un Estado, intentando transformar la masa caótica de las tribus árabes en un complejo y forjar los instrumentos necesarios para su funcionamiento. En el segundo período, la dinastía hubo de afrontar el problema de hacer compatible la dominación árabe con el universalismo religioso del islam y organizar una política fiscal que distinguiese musulmanes de infieles. A grandes rasgos, el período omeya representa una fase de transición en la evolución del estado islámico desde el sistema teocrático y patriarcal de los califas ortodoxos *(rašidūn)* a la elaborada estructura del estado abasí.

La posición de los medios pietistas y de los partidarios de ʿAlī, añadiéndose a las dificultades de orden económico y social (v. gr.,

problema de los *mawālī*), surgidas por las propias transformaciones del mundo árabo-islámico, dieron lugar al derrocamiento brutal de la dinastía y a la matanza de sus miembros por los abasíes.

El régimen omeya nos ilustra acerca del fracaso de los árabes en la solución de los problemas sociales y políticos de un imperio que habían ganado quizá demasiado fácil y rápidamente. La dinastía omeya hizo del uso de la fuerza militar la base principal del gobierno, al tiempo que las revueltas armadas se volvieron los únicos medios de expresión de la oposición; ambas cosas hicieron imposible que los árabes desarrollaran unas instituciones políticas acordes con las nuevas circunstancias.

Pese a todo, los noventa años de poder omeya representan la máxima afirmación y protagonismo del pueblo árabe en la historia de la humanidad (v. *Apéndice V*, *Mawālī*).

En al-Andalus un descendiente de los omeyas fundaría una nueva dinastía, cuyos miembros, desde Córdoba, regirían ese dominio desde 138/756 al 422/1031, primero como emires y luego como califas. Esta etapa significó para al-Andalus el período de máximo esplendor. La cultura hispano-árabe se creó y materializó –llegando a ser su capital, a más de un centro de comercio e industria importante, un lugar de cultura árabo-islámica de primer orden sólo superado por Bagdad y El Cairo–, y la entidad andalusí de sus habitantes fue un hecho; pero el gravoso peso del militarismo (el ejército califal, soporte del régimen, se basaba en la costosa recluta de beréberes y en tropas de esclavos), las agudas diferencias entre los diversos grupos de la sociedad –que la prosperidad del régimen disimulaba– y los poderes locales reales subsistentes darían lugar, entre otros factores, a una crisis que conduciría a la fragmentación de al-Andalus y a su indefectible decadencia (v. *Saqāliba*, *Taifas*).

Oración ritual (ṣalāt). Es el segundo de los cinco pilares del Islam u obligaciones fundamentales del musulmán que observa las prescripciones coránicas. El creyente debe realizar cinco oraciones diarias a unas horas fijas, precisadas, según la tradición, por Mahoma después de su *mi'rāŷ* o ascensión. Las cinco oraciones rituales llevan el nombre de la hora en que deben ser efectuadas, puesto que se regulan por la posición del sol; éstas son: la plegaria del alba *(ṣalāt aṣ-ṣubḥ o al-faŷr)*, la del mediodía *(ṣalāt aẓ-ẓuhr)*, la de la tarde *(ṣalāt al-'aṣr)*, la del ocaso *(ṣalāt al-magrib)* y la de la noche *(ṣalāt al-iŝā')*, realizable hasta la media noche. Los šī'íes, por su parte, agrupan las cinco oraciones obligatorias en tres momentos del día: la del mediodía y primera hora de la tarde se rezan

juntas, así como las del ocaso y la de la noche. Según la tradición, el Profeta consideraba lícita esta práctica.

El orante debe ponerse antes en estado de pureza legal *(ṭahāra)* mediante la ablución. Según el grado de impureza en que se halle, la ablución será parcial *(wuḍū')* o total *(gusl);* a falta de agua, ésta podrá hacerse con arena *(tayammūm)*. La oración puede hacerse en cualquier lugar, excepto sobre una tumba u otros lugares impuros o inmundos; el sitio donde se efectúa será sacralizado simbólicamente mediante el trazado de una línea, una alfombra, etc. La oración en común y oficial –al mediodía del viernes– se hace en la mezquita, los demás días de la semana la presencia en la misma es meramente facultativa. Durante la oración el que reza debe estar cara a la alquibla, es decir, orientado hacia La Meca.

Para que la *ṣalāt* sea perfectamente válida se requiere:

1) La *niyya* o intención de cumplir lo prescrito –lo cual convierte a la propia oración en un rápido ejercicio de meditación intensa.

2) Formular el *takbīr* (que consiste en decir: *Allāhu akbar* («Dios es más grande»), mediante el cual el orante entra en estado sacro.

3) Efectuar dos, tres o cuatro *rak'a*-s (en sentido técnico, con este término se entiende un conjunto de gestos y palabras).

4) Pronunciar, sentado sobre los talones, la *šahāda* o profesión de fe y las salutaciones y fórmulas de retorno al estado profano.

La oración puede ser invalidada con un gesto, una palabra extraña al ritual o una simple ventosidad, porque con ello se rompe la unión del fiel con Dios. En tal eventualidad, el creyente debe volver a empezar el rito.

La oración realizada en común toma un carácter de mayor alcance social, así la plegaria del mediodía del viernes es prácticamente obligatoria y reviste una especial solemnidad, al ir acompañada de la *juṭba* y de la mención del soberano, imām, califa o jefe de la comunidad.

La oración solemne del viernes (para que sea válida, según el šāfi'īsmo, deben participar al menos 40 personas) es en realidad un acto puramente meritorio, cualquier semejanza con la obligación cristiana de la misa dominical es del todo engañosa; el fiel musulmán no está obligado canónicamente a hacer sus oraciones en la mezquita. Esta oración tuvo en todo tiempo una significación diferente para funcionarios, notables y cortesanos, pues su asistencia era muestra de sometimiento al jefe o soberano del país.

La oración está presidida por un imán, que suele tener algún estudio coránico; pero cualquier musulmán varón, siempre que haya hombres en la asamblea (ya que un hombre no reza si es una mujer

la que preside la oración), podría ocupar su puesto, habida cuenta que el islam es en principio una religión de laicos sin sacerdocio (el šī'ismo sí cuenta con un verdadero clero).

Además de las oraciones diarias y las del viernes, existe una plegaria especial para cada una de las dos grandes fiestas coránicas del año (la fiesta del sacrificio y la fiesta de la ruptura del ayuno) y otras oraciones para diversas ocasiones (funerales, calamidad pública, sequía prolongada, etc.). Entre éstas se halla la recitada por los šī'íes imāmíes en el aniversario del duodécimo imām (15 de *ša'bān*), una bella oración mágica, la *Do'a-ye Komeyl*. Hay otros tipos de oraciones, invocaciones o peticiones *(du'a)*, no obligatorias, que el creyente puede pronunciar en cualquier momento.

La oración debe hacerse necesariamente en árabe, lengua de la divinidad, y los niños y niñas a partir de los siete años suelen iniciarse en el ritual de la oración. A los diez años se recomienda que oren regularmente. En cuanto a las mujeres en los períodos de impureza legal (menstruaciones, puerperio), quedan apartadas temporalmente de la oración ritual (v. *Aḏān*, *Juṭba*, *Pilares del Islam*, *Rak'a*).

Otomanos (u **osmanlíes**). Dinastía turca, cuyos orígenes se hallan en un clan de nómadas *guzz*, establecida primeramente en Bitinia (Anatolia), que desde sus principios históricos en 699/1299, gracias a las continuas oleadas de turcomanos venidos del Este, desarrollaría actividades de guerra santa en Asia Menor y en Europa, llegando a conquistar un vasto imperio que duraría seis siglos y que llegaría a ser, en los tiempos modernos, el más poderoso estado islámico, extendiéndose desde Austria hasta el Sudán y desde Bagdad hasta la frontera de Marruecos. El Islam se identificaría en la modernidad prácticamente con los turcos otomanos y el término «turco» se volvería sinónimo de musulmán.

Militarmente, una vez que los otomanos cambiaron su sede asiática de Bursa por la europea de Edirne (Adrianapolis), en 767/1366, empezaron a depender menos, en sus empresas de conquista, de las ordas turcomanas de Anatolia, indisciplinadas y anárquicas –cuyas simpatías religiosas eran a menudo heterodoxas– al crear y potenciar el cuerpo de los jenízaros.

El siglo XVI significó el culmen del imperio otomano, cuyos soberanos ostentarán, entre otros títulos, los de sultán y califa; en el siglo siguiente, no obstante, empezaría a mostrar signos de debilidad y de anquilosamiento. Aun así, la actitud tolerante de los osmanlíes hacia las minorías étnicas y religiosas del imperio, englobadas en el sistema de los *millet*, la institución del *devṣirme*, el cuerpo militar de los jenízaros, las concesiones *tīmār*, etc., fueron otros tantos

factores de estabilidad que, unidos a las divisiones y rencillas de los europeos, preservarían al imperio de la total desmembración dos centurias más tarde.

Los otomanos contribuyeron con su régimen al anquilosamiento del mundo islámico, tanto en el dominio intelectual como en el económico. Los árabes serían reducidos a la nada política, hasta el punto de que durante siglos, para los europeos, en el cuadro que se hacían del Oriente, los árabes aparecían como una mera comparsa de beduinos y ladrones.

El colonialismo europeo suscitaría, en el siglo XIX, la reacción otomana del «panislamismo» como fórmula de unión de las fuerzas musulmanas, pero tropezaría con la oposición árabe y el despertar de los nacionalismos. La dinastía sería derrocada pocos años después de la Primera Guerra mundial, en 1341/1922, con la extinción del sultanato. Proclamada la república al año siguiente, el califato sería abolido en 1343/1924 (v. *'Iqṭa'*, *Devşirme*, *Millet*, *Tīmār*).

P

Papel (**waraq** y **qirṭas** o **qarṭās**, término éste procedente quizá del griego *chartés* –a través del arameo; así como *papel* y *papiro* en las lenguas europeas provendría del griego *byblos*–, de donde viene igualmente Biblia).

Material de invención china; este material fue conocido por los árabes tras la batalla del río Talas en 133/751. Apresados ciertos artesanos papeleros chinos, se procedería con ellos a establecer una verdadera industria de papel en Samarcanda; desde allí la progresión del papel por el dominio islámico se hizo poco a poco. Se sabe que ya se empleaba en Bagdad a fines del siglo II/VIII, pero será a partir del siglo III/IX cuando su empleo se generalizaría en la cancillería califal para servir de soporte en los textos más variados.

Su fabricación, limitada en un principio a la región de Samarcanda, se realizaba ya en Bagdad, Siria y Egipto en el siglo IV/X. En esa misma fecha existían molinos papeleros en plena explotación industrial en al-Andalus, específicamente en Játiva. (Todavía, hoy día, en Marruecos se le da el nombre de *šāṭibī* [propiamente: «de Játiva»] a una clase de papel grueso.) Esta industria en el año 572/1176, según indica al-Idrīsī, después de proveer el mercado occidental, exportaba sus productos a Oriente. En el siglo VI/XII se fabrica papel en Marruecos (y también empieza a conocerse en Europa).

El precio del papel, relativamente poco elevado, inferior en todo caso al papiro y al pergamino, explica que se haya podido escribir tanto en la civilización islámica y que su cultura en las edades medias fuese con mucho superior a la occidental, dado que siempre ha existido una relación necesaria entre el saber y los libros, tanto más cuanto el papel posibilitaría una ingente produc-

ción del material con que se hacían libros mucho más baratos (v. *Papiro*).

Papiro (waraq al-bardī). Material de origen vegetal fabricado a partir de la planta del mismo nombre *(Cyperus papirus)* y según unas técnicas esencialmente egipcias. Con los Tolomeos la fabricación y la venta del papiro se convirtió en una especie de monopolio de estado, que se mantuvo incluso después que los árabes conquistaran Egipto. Éstos controlaron su exportación a otros países musulmanes, Bizancio y Occidente, hasta que su comercio fue prohibido por una ordenanza de ʻAbd al Malik en 73/692-74/693.

El papiro fue utilizado como soporte de la escritura en los primeros siglos del Islam, antes de la generalización del uso del papel. Era material costoso, pero muy apreciado en la cancillería omeya y abasí, habida cuenta que los textos escritos sobre papiro eran muy difíciles de raspar o falsificar; tales documentos gozaban por ello de gran fiabilidad. El papiro, con todo, no pudo resistir la concurrencia «social» del papel, su fabricación, que había empezado a declinar a principios del siglo IV/X, se extinguió en Egipto entre la segunda mitad de ese siglo y principios del siglo V/XI. En Sicilia normanda continuaría su cultivo, aclimatado por los aglabíes, hasta el siglo VII/XIII.

Existen hoy día grandes colecciones de documentos en papiro en las bibliotecas de Oriente y Occidente, que ofrecen al historiador gran cantidad de datos y de información que pueden ser y son explotados según los métodos de una disciplina especializada llamada papirología (v. *Papel*).

Paraíso. Lugar de delicias donde los buenos musulmanes serán recompensados con el goce de los bienes creados. El término más frecuentemente utilizado es *al-ŷanna*, el Jardín, que designa a la vez el paraíso del que fueron arrojados Adán y Eva y la eterna residencia de los justos.

Los comentarios coránicos distinguen cuatro paraísos que llaman las Delicias, el Refugio, la Morada y el Firdaws, que es el más alto y cercano al Trono de Dios. Diversas tradiciones, sin embargo, en un afán de simetría con respecto a los siete círculos del infierno y con los siete del cielo, enumeran siete paraísos.

Peregrinación (v. **Ḥaŷŷ**).

Pergamino (raqq). Material utilizado como soporte de escritura en los primeros siglos del Islam, al igual que el papiro, antes de

la difusión del papel. Hecho de la piel curtida de cordero, cabra, ternero o gacela, su uso estuvo reservado para los documentos importantes a los que se quería asegurar larga conservación, para copias lujosas del Corán, etc.

El pergamino siempre fue un material muy costoso, sobre todo la vitela fina y blanca, reservada para obras o documentos preciosos, pues provenía de la piel del abortón, y para conseguirla a menudo se sacrificaba a la madre para extraer el feto y obtener así su piel; este proceso, consecuentemente, encarecía más el producto. Téngase en cuenta que para hacer un libro se necesitaba todo un rebaño de corderos, a razón de un animal por cada cuatro folios aproximadamente.

El uso del pergamino fue abandonado de manera casi general en el siglo VII/XI, si bien su empleo se mantuvo hasta más tarde en el Magreb y al-Andalus (v. *Papel*, *Papiro*).

Pilares del Islam (**Arkān al-Islām**). La ley musulmana impone a los fieles cinco obligaciones principales, entre los actos que se refieren al culto, llamados «pilares del islam», y son: la *šahāda* o profesión de fe, la *ṣalāt* u oración ritual, la *zakāt* o limosna legal, el *ṣawm* o ayuno (del mes de ramadán) y el *ḥaŷŷ* o peregrinación a La Meca.

Estos cinco deberes religiosos son *farḍ al-ʿayn* u obligación personal que incumbe a cada uno de los miembros de la comunidad, y como tales son el núcleo de la ley coránica, deberes ineludibles del creyente y los pilares básicos del islam.

Policía (v. **Šurṭa** y **Ṣāḥib aš-Šurṭa**).

Poligamia (v. **Nikāḥ**).

Precio de sangre (v. **Diya**).

Profesión de fe (v. **Šahāda**).

Pureza ritual (v. **Ṭahāra**).

Q

Qabīla (plural: **qabā'il**). Cabila. Palabra que designa una amplia agrupación agnática, cuyos miembros se reconocen como provenientes de un mismo antepasado; de ahí que tenga el sentido general de tribu, que es un grupo, en definitiva, que en todo tiempo y en ciertas zonas ha protegido al individuo contra los actos de otro; que ha encarnado las costumbres ancestrales y las ha impuesto a ese mismo individuo (que así resulta limitado en su acción); mas, por ser garante de derechos inmemoriales y reconocidos, ha contrarrestado muchas veces la tiranía de los gobernantes estatales.

La tribu o cabila cumplía además diferentes funciones que escapaban a las posibilidades del individuo en un medio particularmente hostil. Entre ellas cabe destacar: 1) Funciones de naturaleza económica (mantenimiento y reproducción de los rebaños, búsqueda de pastos, localización y aprovisionamiento de agua, etc.). 2) Funciones de carácter social (garantía de supervivencia de los débiles e incapaces, división del trabajo...). 3) Funciones de naturaleza político-militar (establecimiento de alianzas y tratados con otras tribus o estados y llevar a cabo operaciones defensivas u ofensivas). 4) Funciones de tipo religioso.

Para poder garantizar estas funciones era preciso mantener la cohesión y la solidaridad tribal. La existencia de la tribu se justificaba ideológicamente mediante la referencia de un antepasado común real o ficticio. En suma, la *qabīla* árabe en las edades medias era una especie de agrupación socio-político-militar no estatal, en principio independiente, de dimensiones variables (mil, dos mil o más miembros). Se componía de diversas fracciones y clanes, unidos nominalmente por vínculos de solidaridad *('aṣabiyya)* y teniendo como base real de cohesión el parentesco patrilineal. Así,

miembros de la cabila llevaban el nombre del mismo antepasado junto con el de la fracción y el del clan.

Tales componentes no se reproducían de una forma absolutamente endógena, ya que el clan, la fracción y la tribu admitían en su seno elementos extranjeros (clientes, protegidos, confederados, etcétera), que terminaban por integrarse totalmente mediante alianzas matrimoniales o de sangre.

La familia patriarcal, poseedora de varias tiendas (la del patriarca, la de sus hermanos, la de sus hijos, primos, sobrinos y servidores) era la célula fundamental.

Los miembros de la cabila poseían en común zonas de pastos, puntos de agua, un mismo jefe o *šayj*, etc. Con todo, uno de los rasgos distintivos de la organización tribal nómada residía en la ausencia de fuertes lazos entre la tribu y el territorio.

La cabila, que por un proceso de segmentación iba generando otras fracciones y tribus, podía ocupar un territorio, vivir en él un tiempo y desplazarse a otro lugar sin perder la conciencia solidaria que unía a los miembros de las diversas fracciones (pues todos permanecían y se reconocían parientes) y sin olvidar las rivalidades tribales, que a menudo se convertían en importante factor político (ejemplo de ello, la rivalidad de qaysíes y kalbíes en Siria, Egipto y al-Andalus; pero la pervivencia del tribalismo no quiere decir que en al-Andalus existiera la tribu como estructura autónoma y autosuficiente). La sociedad beduina tenía por cuadro la tribu y ésta no pertenecía a ninguna localidad, ni tan siquiera a ninguna región delimitada.

Con el islam las tribus árabes se subsumieron en una síntesis más amplia y superior: la *umma* o comunidad de creyentes, que las enmarcaría, proyectándolas hacia un destino común definido como trascendente.

En nuestros días la cabila o tribu sobrevive, bien como estructura social dominante, como en el caso de Arabia, bien como sustrato en el marco de los modernos estados nacionales de África del Norte.

Qadaríes (proveniente de **qadr**, «poder, capacidad»). Musulmanes que profesaban la doctrina del libre albedrío; por consiguiente, creían que el hombre debía ser dueño de sus actos para poder ser juzgado por Dios, oponiéndose así a la predestinación absoluta *(qadar)*. Se declaraban partidarios de la libertad de elección. Frente a ellos, los *ŷabaríes* (nombre extraído de *ŷabara* en su sentido de hacer una obligación, una compulsión) que negaban la libertad de los actos humanos, sosteniendo que el hombre estaba determi-

nado en cada una de sus acciones por la omnipotencia divina. Llevando esta doctrina al extremo, el hombre estaría sometido al dominio despótico de Dios y no sería más que un autómata consciente.

Los *qadaríes*, casi todos ellos sirios, fueron combatidos, sobre todo entre 99/717-105/724, por los califas omeyas, ya que a éstos les interesaba que nadie pusiese en duda el determinismo: las acciones de los califas, buenas o malas, debían ser aceptadas por los creyentes. Era necesario que se divulgase la creencia de que todo lo que hacían los califas omeyas debía suceder, puesto que había sido decidido por Dios y ninguna voluntad humana podía evitarlo.

Los herederos ideológicos de los *qadaríes* serían los *mu'tazilíes* (v. *mu'tazila*).

Qal'a (plural: **qilā'...**). Castillo, fortaleza. En España numerosos topónimos recuerdan el emplazamiento de este tipo de construcción militar. Alcalá (= el Castillo), Calatayud (*Qal'at Ayyūb* = Castillo de Ayyūb), Calatrava (*Qal'at Rabāḥ* = Castillo de Rabāḥ). El topónimo Alcolea viene del diminutivo articulado *al-qulay'a*, el castillejo.

Qānūn. Proveniente del griego *kanón*, la palabra en árabe ha tomado el sentido general de ley o código. Desde los siglos IX/XV y X/XVI el vocablo ha servido para designar los distintos reglamentos y las ordenanzas de los príncipes, sultanes y valíes en materia administrativa, financiera y penal. Estos, aunque de ordinario reconocieron la ley canónica *(šarī'a)* y no pretendieron reformarla, no por eso se abstuvieron de dictar normas diversas y aun contrarias.

En teoría, la *šarī'a* debía reglamentar tanto la vida pública como la privada del musulmán; mas, como permanece muda en no pocos casos de la vida práctica, el *qānūn* se impondría por acuciantes necesidades prácticas y sería aceptado incluso por los alfaquíes, toda vez que, según los principios de la ley canónica, hay que obedecer a las autoridades constituidas y sujetarse a sus ordenanzas. (Aṭ-Ṭurṭūšī ilustra esto con la siguiente sentencia: «Cuarenta años de tiranía son preferibles a una hora de anarquía».)

A lo largo del siglo XIX, cuando los reformistas establecieron nuevos códigos legales inspirados en los europeos y nuevas magistraturas que administraran las leyes, *qānūn* fue el término que se aplicó a todos esos códigos. Sin duda, fue en ese sentido de leyes laicas (o sea, leyes no religiosas, opuestas a la *šarī'a*) el aplicado a las nuevas constituciones, que se fueron promulgando poco a poco por el dominio islámico. La primera en Túnez en 1861, después en Turquía en diciembre de 1876 y en Egipto en 1882. En Persia se pro-

mulgó la primera constitución islámica en 1906, seguidamente en los nuevos estados surgidos después de la Primera Guerra mundial y, en fin, en los estados establecidos después de la Segunda Guerra. La mayoría de esos estados se dotaron de constituciones escritas, que proporcionaban a los pueblos instituciones representativas al estilo de las europeas y limitaban el poder de los gobernantes.

Hoy en los países del Oriente Medio se denominan *qānūn* tanto las leyes o los códigos inspirados directamente en la legislación occidental, como las leyes que reproducen de forma simplificada las disposiciones de la *šarī'a*.

Qarajaníes. Nombre dado por los orientalistas europeos a gentes turcas (a causa de la frecuencia de la palabra *qara*, propiamente «negro», «poderoso» en su titulatura) que, salidas de la rama de los turcos *qarluq* y procedentes de los Montes Celestes, se convertirían al islam y, aprovechando el vacío de poder, a causa de la decadencia de los sāmāníes, les arrebatarían Transoxiana, haciendo de Bujārā su capital en 382/992; unos años después los qarajaníes y Maḥmūd de Gazna acabarían con los sāmāníes. El río Oxus fue la línea divisoria entre los dos imperios; pero mientras los turcos gaznawíes fundaron un fuerte y centralizado estado siguiendo el modelo persa, los qarajaníes permanecieron anclados en su antigua estructura tribal; de ahí que sus territorios estuviesen organizados en movedizas confederaciones tribales y que la mayoría de sus miembros continuasen con sus viejos usos nómadas.

Pronto la familia gobernante se fragmentaría grandemente y, pese a seguir el sistema jerárquico propio de los pueblos altaicos (donde el *Gran Qagan* gobernaba con *coqaganes*, bajo los cuales se situaban los sub-*qaganes*), el janato hacia 433/1041 se escindiría en dos partes: la occidental, con sede en Bujārā, comprendía Transoxiana y el oeste de Fargāna; la oriental, que comprendía Talas y otras ciudades al este de Fargāna y la Kāšgaria (Turquestán chino), con capital político-militar en Balāṣāgun y Kāšgar como capital cultural y religiosa.

Dado los débiles fundamentos estructurales de estos janatos, donde frecuentemente las disensiones internas se dirimían por la fuerza de las armas y muchas veces con aliados exteriores, los qarajaníes se verían suplantados por los silŷuqíes en el sur de sus dominios y por los paganos Qara Khitay en sus territorios nororientales, después de 536/1141, aunque su último *qagan* qarajaní se mantuvo en Samarcanda hasta 607/1211.

Qarmaṭas (**Qarmaṭī**, plural: **Qarāmiṭa**). Nombre dado por sus enemigos a los partidarios de un movimiento político-religioso de

origen ismāʿīlí fundado por Ḥamdān Qarmaṭ que, entre el siglo III/IX y IV/X, amenazó el califato abasí durante media centuria. Ellos se daban a sí mismos el nombre de «fieles» *(mu'minūn)*.

Los qarmaṭas en 281/894, aprovechándose del descontento local y de la coyuntura favorable de la rebelión Zanŷ (esclavos negros de los latifundios del Bajo Iraq), que mantenían las fuerzas califales ocupadas, se apoderaron de las regiones arábigas de al-Aḥsā' y de Baḥrayn, estableciendo allí la base más firme y duradera que el movimiento llegó a tener.

Los qarmaṭas en dicho estado se gobernarían por un restringido consejo de jeques *(ʿiqdāniyya)*, la oración diaria, el ayuno y las demás prácticas musulmanas fueron abolidas –si bien se abstenían de beber vino–, las mezquitas se hicieron innecesarias y no existían impuestos. El consejo disponía de 30.000 esclavos negros encargados de los trabajos agrícolas, de la reparación de casas y de la molienda de grano gratuitamente para los habitantes de la ciudad (al-Aḥsā'). Si alguien de la comunidad contraía deudas era ayudado por los demás miembros, y cuando su situación se restablecía, pagaba lo que le hubiese sido prestado. Los préstamos se hacían sin interés y todas las transacciones comerciales locales se hacían en moneda de plomo, que no era más que moneda fiduiciaria no exportable. Si alguien llegaba al estado para afincarse en él, recibía un préstamo para comprar los materiales y los instrumentos necesarios para su instalación.

La propaganda qarmaṭa cundió en el Daylām (sur del Caspio) y preparó el terreno para el futuro dominio de los ismāʿīlíes de Alamūt; lo mismo sucedió en el Magreb, donde después surgiría el movimiento fāṭimí. Los qarmaṭas lograron gobernar durante algún tiempo el Yemen, ocuparon Omán y, en una de sus razias, tomaron La Meca y se llevaron la Piedra Negra (considerada por ellos un objeto de supersticiosa reverencia) en 317/930, tras asesinar a gran cantidad de habitantes y peregrinos, para marcar de manera palpable el fin de la era musulmana. La Piedra no sería restituida hasta el 339/951, y ello mediante el pago de una gran suma y a instancias del califa de Ifrīqiya, el fāṭimí al-Manṣūr.

Cuando el movimiento decayó y el poder militar qarmaṭa se extinguió, el consejo de jeques de tribu que sobrevivió, sirvió para conservar durante muchos siglos la autonomía local y las doctrinas qarmaṭas.

Qaṣr (plural: **quṣūr**). Palacio, castillo. En castellano daría la solución, con el artículo árabe incorporado, de «alcázar», palabra que, empleada en el lenguaje poético, se ennoblecería semántica-

mente. En España muchos topónimos perpetúan el recuerdo donde existieron construcciones de esta clase. Así: Alcázar, Alcazarejos, Alcazarén, proveniente de *al-qaṣrayn*, «los dos palacios», y Alcocer, forma ésta sacada del diminutivo *al-qusayr*, «el palazuelo».

Qaṭī'a (plural: **qaṭā'i'**). Literalmente, «pedazo», «trozo» (posteriormente se impondría una forma extraída de la misma raíz, la palabra *iqtā'*, que hace referencia al acto abstracto de la concesión de una *qaṭī'a*), término que designa en la administración musulmana, por un lado, las concesiones hechas a particulares de dominios del Estado en los primeros siglos de la hégira y, por otro lado, remite al montante fijo de un tributo, opuesto a los modos de tasación proporcional o variable.

Hasta la época de 'Uṯmān, el tercer califa (344-356), los árabes no habían apenas tenido derecho a poseer tierras fuera de Arabia. Este califa empezó a conceder tierras estatales en las provincias a notables árabes con el objeto de lograr dos resultados: crear una clase de terratenientes afectos al donante y preservar la seguridad y el rendimiento de las tierras. El poseedor de una concesión de este tipo –siempre un árabe de la familia o aliado del califa– debía pagar el *zakāt* (impuesto con mucho inferior al *jarāŷ* que pagaban los *ḏimmíes*) y no tenía ningún derecho de naturaleza pública sobre sus aparceros, por más que percibiese de éstos un canon (v. *'ušr* y *'iqtā'*).

Qibla. Alquibla. Dirección hacia La Meca o, mejor, dirección hacia la *Ka'ba* (que se mira durante la oración), indicada en la mezquita por el mihrab, que se halla justamente en el muro *qiblī*. La expresión *ahl al-qibla*, «gentes de la *qibla*», equivale a «musulmanes».

La *qibla* determina o condiciona la orientación física de numerosos actos de la vida cotidiana (este proceder no encuentra correspondencia en las sociedades cristianas), puesto que la orientación del mundo islámico hacia La Meca tiene una importancia ritual que no sólo concierne a la oración: la mezquita está orientada en esa dirección; al agonizante se le pone cara a la *qibla* y las tumbas están asimismo orientadas en dirección a La Meca; cuando un carnicero o matarife degüella un animal, debe ponerlo cara a la *qibla*... (Por exclusión, también debe cuidar de la dirección aquel que hace sus necesidades al aire libre; en tal caso no debe volverse hacia la *qibla* ni ponerse en sentido contrario.) (v. *Ka'ba*, *Mezquita*, *Miḥrāb*).

Qiyās. Analogía; en sentido técnico, deducción analógica, razonamiento analógico. Este criterio hermenéutico es considerado en la jurisprudencia islámica como una de las «fuentes (raíces) del derecho» *(uṣūl al-fiqh)*.

Mediante el estudio de cuestiones ya resueltas en derecho se obtenían, gracias al *qiyās*, soluciones para cuestiones no previstas en el Corán o en la *Sunna;* es decir, la aplicación de las normas y de los principios revelados o transmitidos por la tradición a los diferentes casos concretos de la vida cotidiana se hacía posible gracias al método analógico; ya que «de lo semejante se deduce lo semejante», y así, de las soluciones inequívocas o simplemente sugeridas que aparecen en el Corán o en la *Sunna*, podían extraerse resoluciones para casos similares. Mediante ese recurso a partir de casos antiguos, se encontraba, en diferentes circunstancias, la solución para nuevos problemas que se suscitaban.

En el proceso analógico intervienen cuatro elementos: 1) una regla de la *šarīʿa* –siempre la regla debe estar contenida en la ley revelada, deducir de una analogía ya extraída otra no es válido–; 2) la cuestión a resolver; 3) la razón de ser o el motivo justificativo debe ser común a la regla y a la cuestión planteada; 4) el juicio o la extensión propiamente dicha de la solución. El *qiyās*, en fin, no es admisible en asuntos de índole personal (v. *Ra'y*, *Uṣūl al-fiqh*).

Qur'ān (< **Corán**). «Recitación»; por extensión, «texto sagrado que se recita». (Se le denomina también con otros nombres: *Furqān*, «distinción», «separación», porque distingue entre la verdad y el error y está dividido en secciones; *al-Kitāb*, «el Libro» por excelencia; *al-Muṣḥaf*, «El Volumen», «la colección de hojas»; *aḏ-Ḏikr*, «La Mención», «la advertencia» que es necesario rememorar sin cesar; *aš-Šar*, «la Ley divina revelada, que impone a la criatura razonable obligaciones que debe cumplir», etc.)

El Corán es el libro sagrado de los musulmanes y la primera de sus fuentes de derecho. Es una recopilación que contiene una serie de textos en lengua árabe, predicados a sus seguidores por el fundador del islam, Muḥammad (Mahoma) ibn ʿAbd Allāh, entre los años 610 y 632 d. C. Está dividido en 114 suras o capítulos, agrupados aproximadamente en orden de extensión decreciente, salvo el primero, y no en secuencia lógica o cronológica. Noventa y dos de estas suras fueron reveladas al Profeta en La Meca a lo largo de los primeros diez años de su vida profética, y las 22 suras restantes lo fueron en Medina durante los últimos diez años de la vida de Muḥammad. Consecuentemente, dos tercios del Corán son de origen mecano y representa la parte más religiosa del Libro. El otro tercio es de origen medinés y refleja, sobre todo, la experiencia de la primera comunidad musulmana.

Cada sura consta de párrafos o versículos de desigual extensión, denominados *āyāt*, «signos», en castellano aleyas. Cada una

de las 6.236 aleyas (6.211, 6.216, 6.219, 6.226, según otras lecturas, que contienen un total de 76.440 palabras) es por sí misma «signo de Dios» *(āyat Allāh)*. Para su recitación litúrgica, el Corán se divide también en 30 partes, llamada cada una *ŷuz'*, en 60 *ḥizb* (secciones) y 120 *rubʿ* (cuartos). Para facilitar la recitación a lo largo de la semana está también dividido en siete *manāzil*, «moradas».

El Corán, base fundamental del islam, es para el musulmán la palabra de Dios traída a los hombres por el Profeta. Su autor es Dios (de ahí que cualquier cita del texto comience con el preámbulo «Dios ha dicho»), Mahoma no es más que el transmisor de las palabras divinas.

La preeminencia del Corán en el sistema de creencias islámico es absoluto. Si para los cristianos el verbo eterno de Dios se hizo carne, para el musulmán se ha hecho libro; en otras palabras, mientras el sistema de creencias cristiano se centra en la persona de Cristo, el islam se centra en un libro: el Corán, que difiere grandemente de la Biblia.

En efecto, la Biblia es una obra colectiva, donde una serie de autores, inspirados, de acuerdo con la tradición cristiana, por el Espíritu Santo, han contribuido a su composición en fechas diferentes, cada uno según sus peculiaridades y expresándose en su propia lengua. El Corán, por el contrario, es la propia palabra de Dios –que ha existido desde la eternidad–, es un bloque único, ha sido transmitido, en un breve espacio de tiempo, a un solo hombre que se expresaba en árabe.

Para el creyente musulmán, el Corán participa de la eternidad misma de Dios, en tanto que expresión interior del propio testimonio que él ha dado sobre sí mismo, y es formulación perfecta y definitiva del monoteísmo.

El Corán es, para el musulmán, el más excelente de los dones que Dios ha hecho a la humanidad –ya que es fuente y matriz perfecta de la fe, fundamento y norma de recta conducta, y la guía que Dios ha dado a los hombres para que en todo momento hallen en sus páginas enseñanza y amonestación–; por su lengua y su estilo es absolutamente inimitable, perfecto (ello hace que todos los libros sagrados anteriores –como la Torá, los Salmos, el Evangelio, etcétera–, en los que aparece mezclada la verdad divina y el error humano, resulten obsoletos, puesto que la revelación coránica es la definitiva). Cualquier traducción no hace más que desfigurar o desvirtuar el texto.

El Corán, para sunníes, šīʿíes y jāriŷíes, es el mismo: el texto establecido por una comisión de expertos en tiempos del califa ʿUṯmān, una veintena de años después de la muerte del Profeta, desde

entonces ha sido el texto oficial. Hoy día, tanto en Oriente como en Occidente, se admite sin discrepancias su autenticidad esencial.

El Corán, en fin, es el libro en el que durante siglos los musulmanes han aprendido a leer. Sus frases y expresiones han moldeado su manera de pensar, hablar y actuar; en una palabra, el Corán ha modelado su personalidad colectiva, siendo por ello elemento esencial de la unidad del mundo islámico. (Los movimientos fundamentalistas van más allá, proclamando que el Corán es la constitución del mundo.)

Pero el Corán es además la principal obra de las letras árabes y, como obra maestra que es, fuente esencial de la literatura arábiga; por todas sus excelencias, siempre fue considerado como el único y auténtico milagro del Profeta (v. *Ḥizb*, *Maktab*, *Muqri'*, *Ŷuz'*).

Quraysíes. Miembros de la tribu que dominaba La Meca al advenimiento del profeta Mahoma, cuyo antepasado epónimo era Quray̌s («tiburoncillo»).

La tribu de Quray̌s formaba parte del grupo de tribus de los árabes del norte y comprendía varios clanes de desigual importancia.

A esta tribu pertenecían Muḥammad (al clan Ḥāšim), los cuatro primeros califas, o sea, los califas *rašidūn* u ortodoxos, amén de los omeyas, los abasíes y, naturalmente, los ʿalíes.

Ser de la tribu de Quray̌s, una vez realizada la expansión árabo-islámica, confería al musulmán el mayor título de nobleza, por el hecho de que el Profeta había pertenecido a dicha tribu. Posteriormente, y según el ideal esbozado por los doctores sunníes, sólo sería elegible para el califato el musulmán, físicamente apto, moralmente digno y jurídicamente capaz de entre los varones de la tribu de Quray̌s. Los quraysíes fueron, pues, una especie de aristocracia *sui generis* del Islam.

Quṣṣās (singular: **qāṣṣ**). Narradores. Predicadores populares que en las calles de las poblaciones, recitando el Corán o contando historias edificantes, exhortaban a las buenas costumbres y a la vida austera. En otras ocasiones acompañaban a las bandas guerreras para mantener su entusiasmo durante las expediciones y los combates.

Eran, resumiendo, gentes pías que, ejerciendo el oficio de predicadores, se esforzaban, por medio de sus piadosas narraciones, en afirmar al pueblo en el credo musulmán y en las virtudes y esperanzas islámicas. En los campos de batalla inflamaban con sus piadosas exhortaciones el coraje de los combatientes por la fe, tal como lo habían hecho los poetas tribales en épocas anteriores al islam.

R

Rabīʿ. Nombre del tercero y cuarto mes del calendario islámico. Para diferenciarlos, el tercero se denomina *rabīʿ al-awwal*, es decir rabīʿ (I) primero, y el cuarto, *rabīʿ aṯ-ṯānī* o *rabīʿ al-ājir*, esto es rabīʿ (II) segundo o último. Estos dos meses, al igual que los otros, no caen regularmente en una estación fija.

En casi todos los países islámicos se celebra el día 12 de rabīʿ I el *Mawlid* o *Mawlud an Nabī*, la Natividad del Profeta. Esta fiesta, oficial en muchos países, fue desconocida durante siglos (en efecto, la celebración de las dos fiestas no canónicas de la *ʿĀšūrā'* y del *Mawlid* fue admitida por la ortodoxia tras largos siglos), tardíamente alcanzó el estatuto de fiesta solemne por su arraigo popular.

Raʿiyya (plural: **raʿāyā**). Rebaño, grey. Con este vocablo denominan algunos autores e historiadores arábigos a las clases inferiores de la sociedad. Pues a principios de la conquista árabe los musulmanes de Arabia, fuera cual fuese su nivel social, tenían conciencia de constituir una elite escogida por Dios para dominar el mundo. Por debajo de esos musulmanes «elegidos», en los que se confundía arabismo e islamismo, estaban los no musulmanes, a los que se les consideraba el rebaño *(raʿiyya)*, dividido en los círculos cerrados de las diversas confesiones religiosas, cuyos jefes o autoridades eclesiásticas, a más de decidir sobre los asuntos puramente internos, debían responder por el pago de los tributos, esencialmente la *ŷizya* y el *jarāŷ*.

En otra acepción *raʿiyya* designa el conjunto de sujetos musulmanes sin distinción de clase u origen, y también, la totalidad de la población contrapuesta al gobernante (es la conocida metáfora del pastor y del rebaño). Semánticamente, el término hace hincapié en

la pasividad de esa masa, una pasividad propia del ganado (que, si bien es normalmente pacífico, a veces puede volverse contra sus conductores o gobernantes y hacerlos huir o aplastarlos).

Rakʿa (plural: **rakʿāt**). Prosternación. En sentido técnico, conjunto de gestos y de palabras que constituyen un elemento completo dentro de la oración *ṣalāt*). Cada *rakʿa* se compone de varios elementos: 1) *qiyām*, posición de pie. El fiel, orientado hacia la *qibla*, alza sus manos a nivel de sus oídos y, tras el *takbīr* (que consiste en decir: *Allāhu akbar*, «Dios es más grande»), junta las manos sobre el pecho. 2) *qirā'a*, recitación, de la *Fātiḥa* (primera sura del Corán) y algunas aleyas más. 3) *rukūʿ*, inclinación del busto, poniendo las manos en las rodillas, mientras se rememora una fórmula piadosa *(ḏikr)*. 4) *iʿtidāl*, posición vertical con las palmas hacia adelante, a la altura de los oídos. 5) *suŷūd*, prosternación, tocando con la frente en el suelo, mientras se pronuncia el *takbīr*. 6) *ŷulūs*, acto de quedar sentado sobre los talones mientras se pronuncia el *takbīr* y se hace alguna rememoración *(ḏikr)*. 7) *suŷūd*, segunda prosternación con la que se completa la *rakʿa*.

La oración ritual, consecuentemente, no es sólo mental y verbal, sino también física, involucrando de este modo a todo el ser. Detrás de esta práctica se halla el concepto central islámico de la supremacía divina, y las distintas posiciones del cuerpo representan los grados de reconocimiento de este hecho, culminando en la humillación total que supone la prosternación.

El número de *rakʿāt* que integran la oración ritual *(ṣalāt)* es variable. La del alba tiene dos; las del mediodía, tarde y ocaso, cuatro, y la de la noche, tres (v. *Ṣalāt*).

Ramaḍān. Ramadán. Nombre del noveno mes del calendario islámico, en que se celebra el ayuno obligatorio anual. Es el mes santo por excelencia para los musulmanes. A lo largo del mes la vida social en el Islam reviste un carácter particular, ya que el ayuno de las gentes, masivamente seguido, supone un testimonio de solidaridad y de unidad.

Al escoger el Profeta el mes de *ramaḍān* como mes del ayuno, subrayó el carácter eminentemente religioso y solemne del mismo. Supuesto que en ese mes tuvo lugar la primera revelación, que la Noche del Destino *(laylat al-qadr)* rememora. Asimismo, se festejan durante su transcurso aniversarios memorables, tanto para šīʿíes como para los sunníes: el nacimiento de al-Ḥusayn, nieto del Profeta; la muerte de ʿAlī, su yerno; la muerte de su primera esposa, Jadīŷa; la batalla de Badr y la toma de La Meca.

Debido a ello, ese mes sagrado ha sido llamado *mubārak*, «bendito», en el que la gracia o baraca de Dios fluye sobre la comunidad musulmana (v. *Calendario, 'Īd, Laylat al qadr, Ṣawm*).

Rāšidūn. Bien encaminados, ortodoxos. Los cuatro primeros califas del Islam: Abū Bakr (11/632-13/634), Omar (13/634-23/644), 'Utmān (23/644-35/656) y 'Alī (35/656-41/661) son conocidos por la historiografía árabe como los califas *rāšidūn*, bien encaminados u ortodoxos, para diferenciarlos de los subsiguientes califas omeyas y abasíes, ya que pronto su época fue considerada por los musulmanes como una auténtica Edad de Oro, en la que florecieron las genuinas virtudes del islam; de ahí que se les diese tal denominación. Hay que tener en cuenta, no obstante, que si los sunníes llamaron a estos cuatro califas *rāšidūn*, «bien encaminados», refiriéndose a su acertada inspiración, los jāriyíes no reconocieron plenamente como tales más que a los dos primeros; en cuanto a los šī'íes, que diferencian califato de imamato *(īmāma)*, consideran a los cuatro califas, pero únicamente a 'Alī pertenece el imamato.

Estos cuatro califas de los primeros tiempos del islam, emparentados con Mahoma, bien por lazos de sangre, bien por alianzas matrimoniales (Abū Bakr y Omar eran suegros del Profeta –el uno por su hija Ā'iša, el otro por Ḥafṣa–, 'Utmān era su yerno y 'Alī su primo y yerno), basaron su régimen en el Corán y tomaron como modelo el comportamiento del Profeta. Aun así, se crearían los rudimentos de una administración civil y se establecería el sistema del *dīwān;* pero su régimen no podía resolver adecuadamente los problemas que se planteaban en el imperio que nacía: las conquistas se sucedían rápidamente; los hombres que las realizaban tenían la propensión de ver las tierras conquistadas como su propiedad privada; sus jefes, gobernadores en los nuevos territorios, se volvían incontrolables; los califas, vistos como árbitros y consejeros más que como soberanos, apenas tenían poder para establecer sus decisiones; las tensiones sociales sobrevenían en cascada, lo que hizo que se vieran absolutamente desbordados, desapareciendo su forma de gobierno en una guerra civil que muy pocos quisieron.

Tras ellos el régimen teocrático dio paso a nuevas formas de gobierno más acordes con los tiempos, con la extensión del imperio y con la evolución de la sociedad musulmana (v. *Dīwān, Omeyas*).

Ra'y. Opinión, parecer, opinión subjetiva o juicio práctico (del jurista). Es una fuente secundaria del derecho. El uso del *ra'y* fue preponderante en los primeros tanteos de la ciencia jurídica islámica; pronto, sin embargo, su aplicación fue tenida por sospechosa, toda

vez que los jueces o califas, enfrentados con problemas de diversidad y complejidad crecientes, no podían legítimamente al principio hacer otra cosa que guiarse por su opinión personal, y si éstos eran no-árabes, se encontraban con problemas y soluciones de su pasado no musulmán; mas a medida que se sistematizaron las reglas del derecho, el *ra'y*, según las escuelas jurídicas *(maḏāhib)*, se apoyaría ante todo sobre la utilidad o el bien público *(maṣlaḥa)* o sobre la preferencia personal, teniendo en cuenta el bien *(istiḥsān)*.

La aplicación del *ra'y* dio también lugar al reconocimiento de una fuente (o raíz) de derecho importante: el *qiyās* o deducción analógica.

A fin de que el *ra'y* no se apartara del espíritu del islam primitivo, fue necesario establecer sus leyes y precisar sus límites, de ahí la ciencia de los *uṣūl al-fiqh* o fundamentos del derecho.

Raŷab. Nombre del séptimo mes del calendario islámico. En época preislámica era mes sagrado durante el cual se establecía una tregua y la guerra se prohibía, posibilitando con ello la realización de la *'umra*, peregrinación o visita a los lugares sagrados, y el comercio.

En época islámica este mes fue adquiriendo importancia, dado que fue en la noche del 27 de *raŷab* cuando tuvo lugar la subida de Mahoma al cielo. Esta noche, que se llama *laylat al-mi'rāŷ*, Noche de la Ascensión, se celebra con gran solemnidad en muchos países musulmanes (v. *Calendario*, *Ḏū -l-qa'da*, *'Īd*).

Regiones del Islam Clásico. Las tierras conquistadas por los musulmanes hasta aproximadamente mediados del siglo V/XI serán las que conformen el llamado Islam clásico. Este enorme territorio compuesto por diferentes regiones era conocido por los muslimes desde el punto de vista geográfico como *al-mamlaka al-islāmiyya*, el imperio islámico. En época abasí las partes de este gran dominio tendrán nombres bien conocidos; las regiones principales de Oeste a Este eran las siguientes: *Al-Andalus* comprendía el dominio efectivo del territorio de la península ibérica al sur del sistema central por el Oeste, por el Este llegaría en ciertos lugares y épocas hasta las estribaciones de los Pirineos e incluso hasta el sur de Francia. La parte más occidental del norte de África se conocía como *al-Magrib al-Aqṣá* (actual Marruecos); la parte central, como *al-Magrib al-Awsaṭ* (Argelia actual), y su parte oriental llevaba el nombre de *Ifrīqiya* (Túnez y oeste de Libia). A la antigua Cirenaica se la llamaba *Barqa* y a Egipto, *Miṣr*, nombre de la primera ciudad fundada por los muslimes en el país. La península arábiga, propia-

mente «isla de los árabes», *Ŷazīrat al-ʿarab*, se dividía en varias regiones. La antigua *Arabia Petrea*, llamada *Sīnā'* (Sinaí), cuya capital en tiempos de los árabes nabateos había sido Petra (actual Jordania); en la parte occidental de la *Arabia Deserta* de los romanos, yendo de norte a sur por el este de la península, estaba el *Ḥiŷāz* con las ciudades santas de Medina y La Meca, y ya al lado del mar Rojo o *Bahr al-Qulzum*, la llanura costera de *Tihāma;* más al sur, siguiendo la banda oeste, se encuentra la región de *'Asīr*, limítrofe con la *Arabia Felix* de los romanos, traducción latina de la palabra *al-Yaman* (Yemen), situado al sureste de la península, con sus ciudades famosas de Sanaʿā', Ṣaʿbah, Zabīb y Muja; en el sur, en fin, *Ḥaḍramawt* y al sureste *'Umān* (Omán). Ligeramente hacia el norte, bordeando el golfo Pérsico o *Baḥr Fāris*, se halla la *Yamāma*, situada en las estepas y desiertos de *Dahnā'*; más al norte, a orillas del golfo Pérsico, *Bahrayn*, y en el centro de la vasta península sin ríos, de sur a norte, los enormes desiertos de la *Arabia Deserta: al-Rubʿ al-Jālil*, «el cuarto vacío» de Arabia; *ad-Dahnā'* y la meseta del *Naŷd*, y ya en los confines de la península por el norte, *an-Nufūd*, enlazando con el desierto de Siria, o *al-Bādiyat aš-Ša'm*.

Las provincias sirias en época abasí conservaban la antigua distribución en *themas* heredada de los bizantinos; camino de Sur a Norte se hallaba *Filasṭīn* (Palestina), con ciudades importantes como al-Quds (Jerusalén), Gazza, Nablūs, Ramla; *al-Urdūn* (Jordán), cuyo centro era Tiberiades; *Dimāšq* (Damasco), con las ciudades costeras de Tiro, Sidón, Beirut y Trípoli, a orillas del Mediterráneo; *al-Baḥr al-Abyaḍ al-Matawwasiṭ*, y en el interior Baʿlabakk y la gran ciudad de Damasco; más al norte *Ḥimṣ*, con la ciudad costera de Latakia, y las ciudades Ḥimṣ (Emesa) y Hamā, en los márgenes del río Orontes; todavía más al norte la provincia de *Qinnasrīn*, con las ciudades de Antioquía, Qinnasrīn y Alepo. En los confines del país, haciendo frontera con tierras bizantinas, *al-Awasim*, con la ciudad de Tarsus.

Hacia el este, colindante con las marcas bizantinas de Asia Menor y de *Armīniya* (Armenia), se halla la región de *al-Ŷazīra*, «la isla», así llamada por estar su territorio entre el curso alto del Éufrates *(al-Furāt)* y el Tigris *(Diŷla)*, con ciudades tan populosas como Malaṭiya, Āmid, al-Ruhā', Raqqa y Mawṣil (Mosul). Al sur, las provincias de la baja Mesopotamia, *al-Irāq*, con las ciudades de Sāmarra, Bagdād, al-Wasiṭ, Kūfa y Baṣra (Basora), y *Jūzistān* (también llamado *'Arabistān*), con la ciudad de Ahwāz, con cuyo nombre a veces se denominaba toda la provincia.

Partiendo de la frontera bizantina al norte de *al-Ŷazīra* se hallaban los distritos de *Ṭarūn*, con capital en Qālīqala, no lejos de la

frontera bizantina, y más al norte, en Georgia, la provincia de *Ŷurzān*, con capital en Tiflīs; al este, en el Cáucaso, a orillas del mar Caspio –llamado en el siglo III/IX *Baḥr Ŷurŷān*, «mar de Ŷurŷān», y en el IV/X *Baḥr al-Jazar*, «mar de los Jázaros»–, se halla la región de *Širwān*, con capital en Bākūya; un poco más al norte se encuentra el célebre desfiladero *Bāb al-Abwāb*, «la puerta de las puertas», en el Dagestán actual. Al sur, a orillas del Caspio, la provincia de *Mugran*, y entre ésta y Armenia, *Arran;* ligeramente hacia el sur, *Āḏarbaiŷān* (Azerbaiyán), con su capital Ardabil cerca del Caspio y en el interior Tabriz. Al sur del citado mar de oeste a este, el *Ŷilān*, con capital en Rešt, y el *Ṭabaristān*, que a partir del siglo VII/XIII, tras la invasión mongola, se llamará *Mazanderān*, una región proverbialmente aislada, cerrada por montañas por sus tres lados y abierta hacia el mar Caspio por el norte; Astrabād era una de sus mayores ciudades. Al sureste del caspio la región de *Ŷurŷān*, con la ciudad de Ŷur o Ŷurŷān, llamada más tarde Fīrūzābād. Entre las provincias caspianas y las arábigas de *Irāq* y el *Juzistān* o *Arabistán* se halla la región de *al-Ŷibāl*, «las montañas», la antigua Media, con ciudades tan importantes como Qazwīn y Rayy próximas al *Ṭabaristān*, con su capital Hamaḏān (Ecbatana); en el centro de la región Iṣbahān y Qirmīsīn al sur de la misma. La provincia de *Fars* o *Fāris* (Persia propiamente dicha) hacia el suroeste, con ciudades como Sīrāf, en el Pérsico Širāz, Iṣtajr (Persépolis); más al este el *Kirmān* o *Karmān*, con las ciudades de Ŷiruf, Bardasīr y su capital Sayraŷān. Progresando hacia el sureste, en las riberas del mar de Omán se halla la región cuasi desértica de *Makrān* o *Mukrān* y, ya en la India, el *Sind*, atravesado por el río Indo.

Por el norte, desde el *Makrān* y el *Sind*, se encuentra el *Siŷistān*, con su capital en Zaranŷ, entre las regiones de *Kirmān* y *Sind;* más al norte se halla la gran región persa de *Jurasān*, con las ciudades de Harāt y Balj (en el Afganistán), Nišābūr, la capital, Ṭūs y la más septentrional Marw (Turkmenistán actual). Al sur del mar Aral y a orillas de uno de los ramales del Oxus (Amu Darya), el *Jwārizm* (antigua Coresmia) –con ese nombre se designa tanto la región como su capital, que posteriormente tomaría el nombre de Jiwa (Uzbekistán actual)–. Más allá del Oxus, entre este río y el Ixartes (Sir Darya), estaba la Mesopotamia centro-asiática, la llamada *Transoxiana*, que los árabes tradujeron por *Mā warā' an-Nahr*, «lo que está detrás del río», donde se hallaban las populosas ciudades de Bujāra y Samarkanda (hoy en el Uzbekistán); desde allí los musulmanes extendían su influencia hacia el Asia Central a través del valle de *Fargāna* hasta *Kašgaria*, ya en el Turquestán chino.

Repudio (v. **Ṭalāq**).

Ribā. Aumento, incremento; como palabra técnica, usura, interés. El Islam, al igual que todas las religiones en el medievo, prohibía el préstamo con interés, la usura; no se oponía, sin embargo, al principio de la remuneración del capital puesto en explotación. Lo que condenaba era el préstamo usurario que fomenta y explota la miseria, por ejemplo, «el préstamo de un saco de dátiles para obtener dos sin riesgo de trabajo», o sea, vedaba la duplicidad de lo prestado, que traía para el deudor la imposibilidad de pagar.

Las escuelas jurídicas *(maḏāhib)* difieren en la delimitación de la *ribā*, llegando a deducciones muy rígidas, como la de estimar que hay *ribā* no sólo cuando se percibe interés sobre lo prestado, sino también cuando se saca un provecho excesivo de la transacción, o el prestatario no participe del riesgo de la operación. Con variantes de detalle, la doctrina jurídica, conformándose a la tradición, no permite el intercambio más que de dos cantidades iguales o de valor igual, el intercambio debe hacerse en el acto y no a plazo (ya que la jurisprudencia musulmana rechaza el elemento aleatorio). En rigor, un prestamista no debe sacar incremento de su préstamo, que es un acto de liberalidad piadosa que tendrá su recompensa en el más allá.

Con todo, las necesidades del comercio pudieron más que los preceptos jurídicos y la sociedad que tenía estas reglamentaciones desarrollaría, durante los siglos III/IX y IV/X, las instituciones bancarias y los usos comerciales (letra de cambio, cheque...), que serían después adoptados por el Occidente cristiano.

Así pues, el préstamo con interés no ha podido ser desterrado por completo de las prácticas bancarias. Hoy, por ejemplo, algunos juristas rigoristas rechazan las obligaciones, que producen un interés fijo anual, mientras aceptan la acciones, que asimilan a participaciones en el capital de una sociedad en comandita, cuyos beneficios variables se reparten cada año entre los accionistas.

El Banco Islámico, fundado en 1975 con dinero de los gobiernos árabes productores de petróleo, intenta respetar la ley islámica, por ello no exige intereses y presta sin demandarlos, no reteniendo más que ciertas cantidades para los «gastos» con que cubrir su funcionamiento.

Ribāṭ. Eremitorio fortificado musulmán. La institución del *ribāṭ* está vinculada al deber de la guerra santa *(ŷihād)*, o sea, a la defensa del dominio del Islam y a la extensión de este dominio por medio de las armas. Los primeros *ribāṭ*-s, poblados por combatien-

tes voluntarios, aparecen en tiempos de Hārūn al-Rašīd (170/786-193/809) como elemento de estabilización de la frontera entre el dominio islámico y el imperio bizantino. Los *ribāṭ*-s son entonces una especie de fortalezas, en lugares expuestos de la frontera, donde se concentran las tropas para realizar expediciones de castigo y pillaje por territorio enemigo; también ofrecen refugio a los habitantes de la región en caso de peligro.

Pronto los *ribāṭ*-s, especialmente en el Magreb, fueron tomando un cariz conventual sin perder su carácter guerrero; los oficios de devoción realizados en común y la propia noción de esfuerzo en la vía de Dios *(ŷihād)*, trajeron como resultado la existencia de unas gentes dedicadas a la vida austera dispuestas a propagar y a defender desde los *ribāṭ*-s –como hicieron los almorávides (al-*murābitūn*)– el islam con la espada. Hacia el siglo VI/XII influencias sufíes y persas fueron transformando esta institución, su carácter militar fue desapareciendo rápidamente (o volvióse secundario) y se convirtieron en simples ermitorios, donde algunos ascetas se agrupaban alrededor de un jeque o de su tumba, dándose a prácticas religiosas únicamente.

En el Magreb, sin embargo, cuando los ataques hispanos en la Edad Moderna tuvieron por escenario sus territorios, los zagüías se volvieron centros militares de defensa, transformándose en *ribāṭ*-s (de ahí el nombre de movimientos morabíticos, a menudo dado a esta clase de movilización popular efectuada fuera de cuadros estatales) (v. *Sufismo*, *Ṭarīqa*, *Zāwiya*).

Ridda. Propiamente apostasía. Término con el que la tradición árabe designa, distorsionando la significación real de unos acontecimientos, el rechazo de ciertas tribus beduinas a reconocer a Abū Bakr como sucesor del Profeta, dado que los tratados o contratos políticos puramente personales realizados entre las tribus y Mahoma habían terminado con la muerte de éste. El rechazo traía emparejado el cese de cualquier contribución o pago ajustados con el Profeta, quien, merced a su gran personalidad, había logrado atraerse en vida a un buen número de jefes de tribu, más proclives a comprender y aceptar el lazo concreto de una individualidad excepcional como la suya, que el abstracto haz de relaciones contractuales con el estado islámico naciente.

Consecuentemente la *ridda*, cuya importancia ha sido exagerada por los historiadores, no puede ser considerada como una apostasía ni como una secesión, pues la mayoría de las tribus no habían adoptado el islam y recusaban la autoridad política de Medina. Sea como fuere, un año bastaría al primer califa para acabar con la llamada *ridda* y unificar Arabia.

El culpable de apostasía, o sea el *murtadd*, el apóstata, desde el punto de vista islámico incurre en el más grande de los pecados (después del pecado de *širk*, asociar algo a la divinidad), pues con su abjuración, con su separación rompe la comunidad musulmana *(umma)* y es reo de pena de muerte. Ésta se mantuvo en vigor hasta principios del XX. Algunos juristas observaron que al no existir estado de guerra con país infiel, no había motivos para inquietar al apóstata, si no atacaba el Islam, pero la antigua norma se considera vigente (y así se enseña en los manuales escolares). Los movimientos fundamentalistas actuales, al querer restablecer la *šarī'a* a todos los efectos, incluyen la pena de muerte del musulmán apóstata.

A causa de la apostasía la propiedad del apóstata queda en suspenso, pero su pérdida no es definitiva más que si el *murtadd* muere o se marcha del territorio islámico sin volver al islam. Para los šī'íes la apostasía es más grave si quien la comete es hijo de musulmanes, en todo caso debe castigarse con la muerte, pero la casuística y la prudencia de los juristas hace que en realidad se ponga en práctica pocas veces; sólo se pronuncia una condena a muerte si la apostasía es pública y pone en peligro la comunidad.

Rizq. Provisión, mantenimiento; como vocablo técnico, designa la provisión hecha por Dios a cada hombre de ciertos auxilios y medios de subsistencia (consistentes en cosas permitidas y prohibidas), terminados los cuales es inevitable que el hombre muera.

Rūḥ (v. **Nafs**).

Rūm. Bizantino, griego, cristiano ortodoxo; por extensión, cristianos en general.

Rustamíes. Dinastía jāriŷí instaurada por el persa 'Abd ar-Raḥmān b. Rustam, fundador de la ciudad persa de Tāhart (en el actual territorio argelino). Los imāmes ibāḍíes de dicha dinastía ostentarían la jefatura de un estado rigorista y democrático, geográficamente emplazado entre los dominios idrīsíes, adeptos al šī'ísmo, al Occidente, y los de los aglabíes, que profesaban el sunnismo, al Oriente, desde 160/777 a 296/909. Los imāmes de la dinastía supieron conservar sus dominios, pese a las asechanzas idrīsíes y aglabíes, mediante una hábil diplomacia que les llevaría a mantener relaciones de amistad con los omeyas de al-Andalus, quienes les prodigarían sus subsidios.

El estado rustamí, pese a su filiación jāriŷí, fue un foco de tole-

rancia en su tiempo, refugio de emigrados de otras provincias del dominio islámico, e incluso cristianos; ello traería como corolario el fuerte dinamismo de la población, cuya manifestación más visible fue el comercio, asegurado por la favorable situación de la ciudad de Tāhart, punto de comercio entre agricultores de las llanuras y pastores de las altas mesetas, y encrucijada de mercaderes procedentes de la costa y de las caravanas del Sáhara.

Este pequeño estado, en el que elemento beréber era mayoritario, se basaba esencialmente en el comercio. Emplazado en el término de una de las rutas que atravesaban el Sáhara, fomentaba su principal fuente de ingresos gravando con tributos de poca cuantía las mercancías, ya que, necesitado de intermediarios, la imposición de elevados tributos habría podido arruinar su comercio.

Tras mantenerse siglo y medio, la existencia, en general, próspera y pacífica de la dinastía cesaría casi de golpe, a causa de los ataques de los beréberes kutāma, que habían abrazado el šīʿísmo por la propaganda de Abū ʿAbd Allāh, *dāʿī* de los fāṭimíes.

Pese a la precariedad y corta duración del estado rustamí (160/777-296/909), éste tuvo una gran importancia para el islam del norte de África, toda vez que fue núcleo aglutinador y centro neurálgico del jāriŷismo en el Magreb, donde las doctrinas ibāḍíes han perdurado hasta hoy (v. *Jāriŷíes*).

S

Šaʿbān. Nombre del octavo mes del año islámico. Éste tuvo en época preislámica carácter religioso, cuando los meses de los árabes regían por el calendario solar, carácter éste que se acrecentaba el 15 del mes, día que hasta el presente guarda reminiscencias de primero de año. Efectivamente, en esa fecha se celebra la llamada *laylat al-Barā'a*, noche de la remisión, noche en la que la creencia popular supone la sacudida del árbol de la vida, en cuyas hojas desprendidas están gravados los nombres de los hombres que han de morir durante el año. En algunos países islámicos durante este mes se celebran fiestas de difuntos (v. *Calendario*, *ʿĪd*).

Sabeos (Ṣabi'ūn). El término designa a los miembros de dos sectas diferentes: 1) Los llamados mandeos, judeo-cristianos gnósticos, miembros de una secta bautista monoteísta (probablemente discípulos de Juan Bautista que emigraron desde las inmediaciones del Jordán) extendidos por la baja Mesopotamia, que menciona el Corán (aunque también se ha dicho que bajo esta denominación se hace referencia al mazdeísmo). En la actualidad esta comunidad cerrada de vida y de lengua (emplea el dialecto arameo oriental) cuenta con unos 14.000 adherentes asentados al sur del Iraq y en el Juzistán. 2) Los sabeos de Ḥarrān, miembros de una secta de origen pagano que, teniendo una concepción religiosa y filosófica compuesta por elementos griegos, babilónicos, caldeos y gnósticos (llevándoles a combinar ideas hermético-pitagóricas de tradición alejandrina con ideas astronómicas y astrológicas, provenientes de fuentes babilónicas y caldeas tardías), practicaban cultos astrales y profesaban una doctrina de tipo neoplatónico. Estaban asentados en la época medieval en la ciudad de Ḥarrān, en la alta Mesopotamia, y persistieron hasta el siglo V/XI.

Según ciertos autores éstos, en el siglo II/VIII, se hicieron pasar por sabeos, es decir, por mandeos, a fin de ser contados por los musulmanes entre las gentes del Libro y tener el estatuto de tributarios y protegidos *(ḏimmíes)*. Afirmaron que Hermes era su profeta y los escritos a él atribuidos su escritura sagrada. Es muy probable que contribuyeran a la cristalización de la creencia musulmana en los tres Hermes (asociado cada uno con un aspecto de las artes y las ciencias, que se aunarían en la figura del Hermes Trimegistos de la tradición hermética medieval). También es posible que ejercieran alguna influencia en lo relativo al ayuno musulmán del mes de ramadán, ya que únicamente los sabeos (y maniqueos) tenían un ayuno continuo durante un mes lunar.

Conviene no confundir estos sabeos de Mesopotamia con los sabeos de Saba', nombre de un pueblo y de un estado del sudoeste de Arabia, frecuentemente mencionado en el Antiguo Testamento, en la literatura griega, romana y árabe.

Ṣadaqa. Limosna. A veces esta palabra es sinónima del término *zakāt*, limosna legal, azaque; otras veces indica la limosna espontánea no reglamentada. En general *ṣadaqa* tiene el sentido postcoránico de limosna voluntaria y *zakāt* el de limosna general prescrita. La *ṣadaqa* constituye un acto voluntario, indeterminado en cantidad y frecuencia; la *zakāt*, uno de los fundamentos principales de la organización social, es un hecho obligatorio y definido, cuantitativa y temporalmente (v. *Zaqāt*).

Ṣa'díes. Dinastía de jerifes ḥasaníes que desde la región del Sūs se fueron haciendo con el poder en el Marruecos, poniendo fin así a la supremacía de las dinastías beréberes que hasta entonces habían reinado en el país. Los árabes *ṣa'díes* regirán el Magreb Extremo desde 930/1524 en Marrākuš –después, en 956/1549, en Fez– hasta 1071/1660, desapareciendo en medio de una total anarquía.

Las poblaciones del Magreb, siempre receptivas a liderazgos de tipo mesiánico o a dejarse guiar por personajes carismáticos (cosa que es patente en el culto que en esas religiones se prodiga a los santos), coadyuvaban por entonces a la creación de formaciones religioso-militares organizadas o centradas en las zagüías, bajo la preeminencia social de jerifes la mayoría de las veces. Esto llegaría a ser nota característica del islam marroquí; pues el Marruecos, en la vecindad de España y Portugal, siendo por su cercanía el objetivo de la expansión y de los ataques cristianos peninsulares, necesitaba con urgencia y como reacción ante dichos ataques la fuer-

za de esas cofradías místico-guerreras de los jerifes. Éstos no dejarían de aprovecharse del sentimiento religioso y de la práctica de la guerra santa contra los cristianos para afianzar sus conquistas territoriales y hacerse con el poder soberano.

Los *ṣa'díes* detendrían la expedición portuguesa conducida por el rey don Sebastián en Alcazarquevir en 968/1578 (pereciendo allí dos soberanos *ṣa'díes* y el rey portugués); sus tropas hispano-moriscas conquistarían Tumbuktu y destruirían el reino de Gao en 1000/1591, extendiendo así la autoridad del sultán Aḥmad al-Manṣūr desde el Senegal a Bornu. Los productos y los esclavos del Sudán serían traídos al Marruecos y el comercio transahariano drenaría el oro sudanés hacia el país, contribuyendo al esplendor y el enriquecimiento de sus clases rectoras (ello se hizo patente en múltiples construcciones).

A la muerte de al-Manṣūr aḏ-Ḏahabī (el Dorado), en 1012/1603, las luchas familiares llevarían a la rápida decadencia de la dinastía. Los andalusíes de Salé y de Rabaṭ, enriquecidos con el corso, aprovechando la coyuntura, se constituirían en régimen republicano, manteniéndose independientes hasta 1171/1757 (v. *'Alíes, Šarīf, Zagüía*).

Ṣafar. Nombre del décimo mes del año musulmán, considerado a veces de mal augurio (v. *Calendario*).

Ṣaffāríes. Dinastía de emires autónomos, fundada por Ya'qūb b. Layṯ aṣ-Ṣaffār, el cobrero, que se alzó con el poder en el Sistán (bajo Afganistán y parte del Irán actual) entre el 254/867 y el 290/903. La región, abandonada de hecho por los abasíes, sirvió de refugio a beduinos jāriŷíes emigrados. Contra el desgobierno de los abasíes, los abusos de los jāriŷíes y en defensa de la ortodoxia sunní, se organizó un movimiento urbano a cuyo frente estaba un cobrero o calderero, que se hizo con el dominio de los emires ṭāhiríes, derrocándolos. El califa abasí reconocería el emirato de los ṣaffāríes sobre el Ṭujāristān, Kirmān, Sīstán y Sind, y después confirmaría su dominio sobre el Jurāsān, Fars y Siŷistān, a la vez que procuraba que los sāmāníes les atacaran (éstos terminarían derrotándolos y haciéndose con sus dominios), y es que mientras los ṭāhiríes y sāmāníes representaban de alguna forma los intereses de la ortodoxia en lo religioso y el *status quo* en lo social, los ṣaffāríes eran de origen popular (actuaban a veces como bandidos) y sus fuerzas llegarían a incluir a muchos elementos radicales, marginales y heterodoxos.

Los ṣaffāríes, como lo harían los sāmāníes y los gaznawíes, re-

conocían la soberanía eminente de los califas abasíes, pero tanto en la *jutba* como en las monedas añadían su propio nombre junto al del califa.

Los ṣaffāríes se mantendrían en el Sīstán hasta 559/1163 (y aun más tarde) como una especie de vasallos gobernadores de los sāmāníes y de los gaznawíes en su región, sin la interferencia de Bagdad y con casi absoluta autonomía. Incluso, después de las terribles invasiones de las ordas mongolas y tīmūríes, los ṣaffāríes sobrevivirán como notables y prohombres en su región hasta fines del siglo XV. Esta tenaz persistencia de más de 600 años indica, entre otras cosas, que representaban los intereses nacionales y las aspiraciones del pueblo del Sīstán, de cuyas filas ellos se habían antaño elevado hasta el poder.

Šāfiʿíes. Adeptos a la escuela jurídica *(madhah)* fundada por el quraysī Abū ʿAbd Allāh aš-Šafiʿī (m. 204/820), quien en su *Kitāb al-Umm* (Libro de los Principios) hace una exposición metódica de derecho, su intención es definir un método que pueda disminuir las divergencias entre los doctores; en él rechaza el *ra'y*, el *istiṣlāḥ* mālikí y el *istiḥsān* ḥanafí; sólo reconoce como fundamentos de la jurisprudencia el Corán, la *Sunna* (tradición del Profeta), el *iŷmaʿ* (el consenso de los musulmanes o, más propiamente, el *consensus doctorum*) y no sólo el *qiyās* (la deducción analógica), siguiendo este orden. Como buen tradicionalista, se apoya en demasía en los *ḥadīṯ*-s, sin sopesar su autenticidad, explicando a través de ellos fórmulas vagas del Corán.

El šāfiʿísmo fue el sistema jurídico oficial del califato abasí y el adoptado por los mercaderes y marinos del Golfo Pérsico, por ello se expandió por las costas del océano Índico. Hoy domina en el Bajo Egipto, parte del Ḥiŷāz y ciertas regiones de Arabia del Sur, África Oriental, Indonesia, Malasia y entre los grupos musulmanes de Tailandia, del Vietnán y de Filipinas. Está presente también en Eritrea y Somalia.

Parte de los šāfiʿíes siguen las doctrinas teológicas de al-Ašʿarī.

Šahāda. Testimonio, profesión de fe musulmana. La *šahāda* se compone de dos partes: la primera es la expresión oral del *tawḥīd*, de la unicidad divina, y la segunda es la afirmación de la misión profética de Mahoma. Su transcripción en árabe –lengua en la que debe hacerse– es la siguiente: *Lā ilāha illā Allāh wa Muḥammad rasūl Allāh*. «No hay dios sino Dios y Mahoma es el enviado de Dios». Esta fórmula (símbolo de la unión indisoluble para el musulmán entre la fe en un único Dios y la suprema dignidad de su

profeta, y testimonio evidente en favor de la unicidad divina, ha ayudado en todo tiempo a negar la sumisión a autoridades que van contra el islam) basta al que la pronuncia ante dos testigos para transformarse inmediatamente en muslim y ser considerado ante la ley como miembro de la comunidad musulmana, ya que mediante ese testimonio queda claro y patente que confiesa su islamismo, con ello sella su pertenencia al islam, participa en adelante de sus derechos y queda sujeto a sus obligaciones.

Esta fórmula es proferida, incluso como exclamación, en la vida corriente y está en la base de las invocaciones que se repiten durante la peregrinación; también a la hora de la muerte el creyente debe decirla con especial fervor (v. *Aḏān*, *Pilares del Islam*).

Ṣāḥib aš-šurṭa. Jefe de la policía (en principio, sin embargo, significaba «jefe de la guardia de corps»). Designaba al gobernador de una provincia o de una ciudad que decidía tanto sobre los asuntos temporales como acerca de los religiosos. Desde la época abasí el título fue reservado para designar a un funcionario especial que era responsable del orden y de la seguridad pública, esto es, el jefe de policía.

Entre los abasíes, omeyas de al-Andalus y fāṭimíes, este sujeto tenía mayores atribuciones que el propio cadí. En efecto, el *ṣāḥib aš-šurṭa* era el encargado, con gente a su mando, del mantenimiento del orden en todas las poblaciones importantes. A él concernía investigar los delitos y castigar a los culpables, puesto que el cadí no podía por sí mismo ocuparse de la persecución de los culpables o de la ejecución de las penas que dictaba. El jefe de la policía podía, en cambio, intervenir sin demanda de parte, aplicar la tortura, decretar la prisión preventiva y aceptar testigos que no admite la ley canónica. Se ocupaba de hecho, exclusivamente, al margen de la *šarīʿa*, de la justicia criminal represiva.

En general, los *aṣḥāb aš-šurṭa* eran temidos por su crueldad y sus pocos escrúpulos (v. *Šurṭa*).

Ṣāḥib as-sūq. Señor del zoco. En al-Andalus, el encargado de la *ḥisba*, un *muḥtasib* cuyo cometido se centraba en todo lo que ocurría en los mercados o zocos, en relación con los precios, las pesas, las medidas, los fraudes, etc. (v. *Muḥtasib*, *Ḥisba*).

Šahīd (plural: **šuhadā'**). Testigo, mártir (que testimonia con su sangre). El *šahīd* por excelencia es el que da testimonio de su fe combatiendo y muriendo en la vía de Dios, en la guerra santa o *ŷihād;* su recompensa, según los tratados, es la de quedar automá-

ticamente limpio de cualquier falta o pecado y la de ir directo al paraíso, donde ocupa la región más elevada.

Entre los šīʿíes, en cuyo sistema de creencias el martirio desempeña un papel de decisiva importancia, el *šahīd* por antonomasia es Ḥusayn, hijo de ʿAlí y nieto del Profeta.

Šāhid (plural: **šuhūd**). Testigo. Los *šuhūd* eran empleados del cadí que los nombraba o destituía. No se trataba de testigos de los hechos en el sentido moderno, sino de garantes de la regularidad de las operaciones.

Como la prueba por excelencia en el proceso islámico es la testifical, se prefirió para los asuntos jurídicos gentes cuya honorabilidad estuviese por encima de toda duda; así nacieron (en el siglo II/VII) los testigos instrumentales fijos, cuyo número a veces llegó a alcanzar varios millares, aunque lo normal era que fuesen unos pocos. Se formó así un cuerpo de notarios llamados *šuhūd* en El Cairo y Bagdad (*ʿudūl* en el Oriente y en el Magreb), los cuales, además de preparar la redacción de formularios relativos a asuntos judiciales (la prueba escrita era un elemento suplementario del testimonio oral, pero que a veces podía reemplazarlo), juzgaban de manera independiente pequeños litigios, ya que eran, por lo general, jóvenes juristas que pasaban más tarde a la judicatura por nombramiento. Los autores árabes hablan de su proverbial corrupción (v. *ʿUdūl*).

Salafiyya (proveniente de **salaf**, propiamente «antiguos»). Movimiento reformista del Islam contemporáneo (cuyas principales figuras fueron el iraní Ŷamal ad-Dīn al-Afgānī [1839-1897], el egipcio Muḥammad Abduh [1849-1905] y el sirio Rašīd Rīda [1865-1935], precedentes del islamismo radical actual) surgido en la segunda mitad del siglo XIX al calor de la *Nahḍa* o renacimiento árabe. Los pensadores de este movimiento –a la vista de la postración de los países musulmanes, caídos bajo el dominio colonial de gentes infieles– consideraron que sólo el alejamiento de la *umma*, de los preceptos del Corán –revelación divina–, había conducido a la decadencia y al error; consecuentemente, se imponía la vuelta a un islam depurado de toda tradición no coránica y, tras renovarlo, conjugarlo con la modernidad, luchando a la vez por la liberación política. Se postulaba, en suma, la vuelta al islam como religión que se adapta a todas las épocas y a todos los estadios culturales. Su ideario conllevaba el respeto al Corán, el rechazo del *taqlīd* (a la aceptación acrítica del criterio de autoridad), o sea, a toda sumisión intelectual, el restablecimiento del *iŷtihād*, del libre examen y uso de las fuentes, y la supresión de la poligamia.

Este movimiento tenía una doble dimensión: política y social. En el plano político, su programa comportaba esencialmente la liberación y la realización de la unidad de la *umma* o comunidad musulmana, siguiendo un sistema igualitario democrático, y la instauración de un nuevo califato, adaptado a los tiempos modernos, que debía ser árabe, dado el papel predominante de esta raza y de su lengua en la formación de la civilización islámica.

En el plano social se hacía hincapié en la promoción de la mujer hasta el nivel del hombre (v. *Nahḍa*).

Salām. Saludo, salutación, paz. Fórmula de saludo o reverencia generalizada desde antiguo entre los musulmanes, recomendada por el Profeta y utilizada hoy en el dominio islámico, donde usualmente se saluda a los demás con la expresión *as-salāmu ʿalaykum*, «la paz (sea) con vosotros». También se emplea como doxología tras el nombre de un profeta o ángel la expresión *ʿalayhi s-salām*, «sobre él (sea) la paz».

Ṣalāt (v. **Oración ritual**).

Sāmāníes. Dinastía de emires autónomos que reinaron en Transoxiana a partir del 261/874 y luego sobre el Jurāsān, Sīstān, Ŷurŷān y, por un tiempo, sobre el Ṭabaristān, constituyendo así un imperio que desde los confines de la India y del Turkestán llegaba hasta cerca de Bagdad.

Esta dinastía –así como las precedentes de los ṭāhiríes y de los ṣaffāríes– testimonió con su existencia el general deseo de independencia persa. (Se decía descendiente de los sasánidas, los antiguos emperadores de Persia.)

No hubo ruptura brusca con el período del gobierno califal directo, como quiera que sus instituciones perviviesen con estas dinastías de emires autónomos. Con todo, la novedad de estos regímenes estribaba no en el hecho de que los emires fuesen del país, sino en que el principal beneficio de la autonomía, o sea, el producto de los impuestos, se empleaba en el propio país. Muestra de ello fueron los centros de cultura árabo-islámica de Bujāra y Samarcanda que, a más de rivalizar con Bagdad, posibilitaron el renacimiento de la cultura persa (baste recordar los nombres de Firdawsī, ar-Rāzī y Avicena). Este renacimiento acentuaría la decadencia del califato abasí.

Los ejércitos sāmāníes, obteniendo una serie de victorias contra los turcos paganos allende el río Syr Darya, lograron mantener abiertas las rutas caravaneras del Asia Central, asegurando así la estabi-

lidad económica de sus territorios, a través de los cuales se importaban los esclavos turcos (casi universalmente utilizados en los ejércitos de los soberanos musulmanes desde el siglo III/IX), que constituyeron una fuente de sustanciales ingresos para los emires.

Los sāmāníes reconocían al califa abasí tan sólo nominalmente y se conducían como auténticos soberanos independientes en su propio país. Su sistema de gobierno en las regiones remotas que dominaron se basaba en dejarlo en manos de familias de jefes locales, cuyo liderazgo era allí hereditario e indiscutible (así se perpetuaron como vasallos los ṣaffāríes en el Sīstān y otras familias o dinastías locales en otras regiones).

A mediados del siglo IV/X los primeros signos de decadencia de la dinastía se hacen patentes en una serie de convulsiones palaciegas. Los sāmāníes desaparecerían a finales de la centuria bajo la doble acción que suponía el descontento de las clases militares y terratenientes, opuestas a la escesiva descentralización administrativa, y la presión de los mercenarios turcos, a los que se habían visto precisados a recurrir; por el Norte tribus turcas ocuparían sus territorios, dando lugar al estado qarajaní, y por el Sur los esclavos turcos, en manos de quienes estaba el poder efectivo, se apropiarían en sus dominios, originando la dinastía de los gaznawíes.

Šamiyyūn (v. **Baladíes** y **Ŷund**).

Santo (v. **Walī**).

Ṣaqāliba (singular: **ṣiqlābī** o **ṣaqlabī**, transliteración de esclavo, eslavón o esclavón). Nombre genérico con el que se designaba en la Edad Media en los países islámicos a los esclavos, generalmente palatinos, de origen europeo, fuesen o no eunucos. En al-Andalus estuvieron encuadrados en las milicias de emires y califas de Córdoba, y al frente de los diversos servicios de sus palacios (cocinas, harenes, ceca, *ṭirāz*, etc.); eran, en una palabra, funcionarios del Estado.

La denominación de *ṣaqāliba*, que remite etimológicamente a gentes de condición servil procedente de los países eslavos (primitivo sentido del vocablo, como sucedió con la solución romance «eslavo» > «esclavo»), abarcaría a todos los esclavos extranjeros de origen europeo comprados por dinero, o hechos cautivos en las campañas militares, o apresados por piratas musulmanes en las costas del Mediterráneo. Los *ṣaqāliba*, que podían ser esclavos, francos, lombardos, calabreses, gallegos, asturianos..., eran más apreciados por los soberanos y notables musulmanes que los escla-

vos de raza negra (*'abīd*), a los que se consideraba menos inteligentes y dotados. En al-Andalus quedaban en su mayor parte desde muy jóvenes reclutados para servicio del emir (Al-Ḥakam I [796-822] tuvo guardia personal de *ṣaqāliba* que, conocidos como los *jurs* [mudos] porque no sabían el árabe, lo salvaron de ser derrocado en el célebre motín del Arrabal), pero sería a partir del siglo IV/X cuando los *ṣaqāliba* (que llegaron a ser más de 13.000 sólo en Córdoba) comenzaron a desempeñar un papel cada vez más relevante.

En al-Andalus los *ṣaqāliba* aprendían a hablar el árabe y se convertían por lo regular al islam. Según sus aptitudes, se les destinaba al ejército, a un oficio u otro. A muchos se les castraba, especialmente los destinados al servicio doméstico o a la guardia y administración de los harenes; recibían entonces nombres de cosas agradables: *Bišr*, «alegría»; *Badr*, «luna llena»; *Lu'lu'*, «perla»... Si se les destinaba al ejercicio de las armas se les daban nombres de buen augurio contra el enemigo: *Gālib*, «vencedor»; *Muŷāhid*, «combatiente en guerra santa»; *Muqātil*, «guerrero», etc., y, generalmente, no se les castraba. Algunos de éstos llegaban a ser jefes del cuerpo de ejército profesional constituido por *ṣaqāliba* y tenían el título de *fatà*-s.

A veces el soberano los manumitía y pasaban a ser mawālī (clientes), éstos entonces adoptaban una filiación ficticia, la de su antiguo señor regularmente. Muchos de ellos se enriquecían y llegaban a poseer grandes propiedades que, a su muerte, si eran eunucos, serían heredadas por su antiguo amo o por el descendiente de éste, puesto que seguían unidos a él por los vínculos de la clientela.

A menudo, los *fatà*-s tenían sus propias tropas, formadas por *ṣaqāliba* pagados a su costa (esto permitía a muchos de ellos comprar su propia libertad, volver a su país de origen o permanecer como clientes de su antiguo señor). Gracias a estas tropas de *ṣaqāliba*, algunos grandes *fatà*, durante las guerras que llevaron el califato de Córdoba a su fin, lograron hacerse con sus propios reinos en la parte oriental de al-Andalus en la época de las taifas, a principios del siglo V/XI (v. *Apéndice VII*).

Šarī'a. «Camino hacia el abrevadero», de ahí «senda a seguir», «ley canónica del islam», el conjunto de prescripciones divinas que regulan las acciones humanas tal como las presentan los libros elaborados por los doctores de las escuelas de derecho (*maḏāhib*). En efecto, del Corán y de la *Sunna* –junto con el razonamiento analógico (*qiyās*) y el consenso de los doctores (*iŷma*), además del interés común (*istislāḥ*) y la interpretación personal (*ra'y*)– surgió la *šarī'a*, punto de partida del llamado derecho islámico;

mas la fijación de este derecho y las interpretaciones de la ley divina originaron las diferentes escuelas, ortodoxas o no, que habrían de tener una gran influencia sobre la organización del poder político y sobre su alcance.

Efectivamente, el islam merced a su ley, a diferencia del cristianismo (que tan sólo proporciona instrucciones de naturaleza moral, dejando los detalles de tipo práctico a discreción de cada comunidad), posee un programa complejo para regir la sociedad; especifica objetivos concretos, para que los musulmanes los sigan, y reglas prácticas para alcanzarlos. Mientras los cristianos deseosos de actuar en nombre de su fe no cuentan con un programa de acción política, los musulmanes tienen uno tan detallado que hace falta una vida consagrada a su estudio para llegar a dominarlo. Junto con la fe en Dios, existe una ley sagrada para guiar a los musulmanes de todo tiempo y lugar; de ahí que por muy distinta que pueda ser la vida pública musulmana, siempre se desarrolla dentro del marco de los ideales de esa ley: la *šarīʿa*. El acoplamiento de la realidad a la *šarīʿa* constituye la clave de la función del islam en las relaciones humanas y es (en palabras de Gibb) verdadero epítome del espíritu musulmán, la expresión más decisiva del pensamiento musulmán, el núcleo del islam.

El Islam clásico no distingue entre ley y religión. Dios prescribe, ordena, prohíbe; el creyente se somete y obedece, y esta obediencia cuenta como valor religioso positivo. Los actos humanos externos competen a la *šarīʿa* y pueden dividirse en dos clases: los que se refieren al culto y a las relaciones del individuo con Dios, llamados *ibādāt*, y los que regulan la conducta del hombre con sus semejantes, llamados *muʿāmmalāt*. La tendencia de la *šarīʿa* es la valoración religiosa de todas las acciones humanas.

En el Islam no hay lugar para el legislador humano. Dios es el legislador (*šarīʿa*), en consecuencia, no hay ley positiva humana obra de la razón humana. La ley positiva humana es la elucidación y la explicación derivada de la ley divina. Así, en el estado musulmán clásico, no existía un poder legislativo constituido en el sentido preciso del término. El soberano, por autócrata que fuese, tenía, en principio, sólo poderes ejecutivos, destinados ante todo a velar por el cumplimiento de la ley elaborada por los juristas (no por legisladores) y aceptada por la *umma*, la comunidad musulmana; ley que, en última instancia, se estima dictada por Dios.

La *šarīʿa*, que como vemos es más que un conjunto de normas, lleva implícita toda una mentalidad y una forma de vida y, cuando se sigue plenamente, impregna la mente, los actos y los sentimientos de los muslimes. Es la manifestación más representativa de vida

islámica, ya que los musulmanes viven en todo momento en íntimo y permanente contacto con la ley. Toda costumbre, institución, relación o actitud tiene algún tipo de conexión con ella; incluso los asuntos más insignificantes e íntimos (como, por ejemplo, defecar, bañarse, dormir, comer...) están sujetos a normas sagradas.

Antes del siglo XIX la *šarī'a* –aunque jamás se hubiesen llevado a efecto la totalidad de sus prescripciones, sobre todo en la esfera pública– gozaba de un monopolio ideológico indiscutible, toda vez que no había nada más que pudiera reclamar el derecho a satisfacer las aspiraciones de los musulmanes. Los ideales de la *šarī'a*, aun cuando no se cumpliesen, fueron siempre respetados por su pretensión de ser el único programa válido para la vida musulmana. Todo esto, sin embargo, cambió cuando los europeos, acarreando su dinámica cultura, llegaron a dominar política y militarmente muchos países islámicos. Para muchos creyentes la supremacía cristiana ponía en tela de juicio la *šarī'a* (aunque no el mensaje islámico), cuya credibilidad como senda de Dios se vio seriamente empañada cuando otros sistemas demostraron funcionar mejor. Hoy día, siglo y medio más tarde, cada vez mayor número de musulmanes está convencido de la validez eterna de la ley sagrada y aspira a la total puesta en vigor de sus normas (careciendo de importancia que la *šarī'a* haya sido elaborada hace más de mil años, puesto que Dios no puede cambiar de idea) en un intento de vivirlas al pie de la letra.

La *šarī'a*, a más de ser un conjunto de leyes que define la justa conducta de todo musulmán, se ha transformado en manos de los fundamentalistas en un cuerpo de doctrinas políticas capaz de movilizar a las masas y de dirigir los gobiernos, habida cuenta que desde el punto de vista tradicionalista es eterna, universal, perfecta, se acomoda a todos los hombres de todos los tiempos en todos los lugares. Al ser una verdad eterna perteneciente a una orden superior de existencia, no es anulada en absoluto si no se amolda a las condiciones actuales en un determinado espacio y tiempo. Por el contrario, es el mundo el que debe conformarse a la ley divina, que no pierde nada de sus excelencias si no es seguida por los hombres. En cambio, el hombre y su mundo lo pierden todo si no se conforman a la voluntad de Dios, cuya plasmación concreta es su ley: la *šarī'a*.

Hoy día está vigente en Arabia Saudí, Irán, Mauritania, Pakistán, Sudán y, en buena medida, en Libia y Afganistán (v. *Apéndice VIII*).

Šarīf (plural: **ašrāf, šurafā'**). Jerife, noble, sublime. La palabra lleva implícita la noción de claro linaje, gracias al cual el hombre

puede pretender una situación predominante. Es el nombre con el que eran y son designados los miembros de la familia del Profeta *(ahl al-bayt)*, especialmente aquellos que descienden de Mahoma por Fāṭima y ʿAlī, a través de sus hijos Ḥasan y Ḥusayn.

Estos jerifes eran muy numerosos en Arabia, los más pobres vivieron a expensas de las gentes o del bandidaje llegado el caso. Mas, por ser *ahl al-bayt*, «gentes de la casa» del Profeta, todo les era lícito y nadie, en teoría, podía tocarles, era mejor aguantar con paciencia sus desmanes, puesto que «nada podía mancillar su nobleza ni procurarle las penas del infierno en el más allá».

El gran prestigio de los jerifes ha dado lugar a que algunas familias hayan fundado reinos y establecido dinastías en diversas épocas en algunos lugares del dominio del Islam (Ṭabaristān, Daylām, Arabia Occidental, Yemen, Marruecos). Otras han ejercido una influencia social grande, pero la mayoría de los jerifes ha vivido y vive en la pobreza. Aun así, procuran conservar pura su casta, evitando dar en matrimonio sus hijas fuera del ámbito de su linaje.

En todo tiempo el jerife que se ha distinguido por una vida piadosa es fácilmente honrado como santo. Tal es el prestigio que le da su ascendencia.

Ṣawm (o **ṣiyām**). Ayuno. Es el cuarto pilar del Islam y, por ende, obligación ritual para todo creyente adulto, sano de mente y de cuerpo (las dispensas existen para los enfermos, viajeros, mujeres encinta, soldados, etc.; los enfermos, viajeros o cualquier persona que no haya cumplido con el ayuno ritual tiene la posibilidad y la obligación religiosa de sustituir los días de ayuno omitidos por otros tantos más tarde). Se trata de un ayuno diurno de sol a sol, a lo largo del mes de ramadán, noveno mes del calendario islámico. Esta observancia marca no solamente la vida personal de quien lo practica, sino también la vida pública de las sociedades musulmanas.

Para que el ayuno sea válido es necesario formular la intención *(niyya)* de ayunar y abstenerse de todo aquello que pudiera romper ese ayuno; al creyente entonces le está prohibido comer, beber, fumar, perfumarse o mantener relaciones sexuales (esto último aun tras la puesta del sol no es lícito para el que se ha retirado a la mezquita). Estas prohibiciones legales no conciernen a las noches. El creyente durante las noches de ese mes debe absorber una comida ligera *(faṭūr)* para romper el ayuno y, antes del alba, tomar una comida frugal *(saḥūr)*. Por las noches se realizan, aunque sin carácter obligatorio, las plegarias llamadas *tarāwīḥ*, cuya duración depende del imán que las dirige, pudiendo durar varias horas.

El mes del ayuno es un mes de exaltación de la fe, en especial

la noche del 26 al 27 de ramadán, en la que se celebra la fiesta de la Noche del Destino *(laylat al-qadr)*, en la que se piensa que el Profeta recibió la primera revelación de lo que sería el Corán. Los musulmanes piadosos la solemnizan pasándola en la mezquita, participando en la recitación entera del texto coránico.

El fin del ayuno viene indicado por la aparición de la nueva luna del 1.º de *šawwāl*, día en el que se celebra la fiesta de la Ruptura del Ayuno *('īd al-fiṭr)*, llamada también la fiesta pequeña *('īd aṣ-ṣagīr)*, ocasión en que se practica la *zakāt al-fiṭr*, la limosna de la ruptura del ayuno, dada a pobres y necesitados.

El deber del ayuno, que dura todo el mes de ramadán, incumbe a cada creyente, pero guarda un carácter colectivo. El ayuno así entendido es una verdadera profesión de fe. Es un testimonio de solidaridad, mediante el cual el sentimiento de fraternidad de la *umma*, la comunidad musulmana, se reaviva año tras año al ser seguido este rito ampliamente por todo el dominio islámico.

Hoy día el ayuno del mes de ramadán plantea un verdadero problema en el mundo islámico, que está en vías de desarrollo e industrialización, ya que la producción económica disminuye notablemente y la eficacia de los servicios es mínima durante todo el mes, y eso, en una economía de mercado, traducido en cifras, es poco menos que ruinoso. Evidentemente, esperar una solución rápida y eficaz del problema con el actual recrudecimiento de los fundamentalismos es algo bastante quimérico; pero, obviamente, si se halla, ha de tener por fuerza una base religiosa. Ha habido ya voces autorizadas en Egipto que han recordado la situación de los países occidentales en el período vacacional –pagado por las empresas– en el que se ralentiza la producción industrial; el ramadán, insisten, debería obligar a algo semejante (v. *Pilares del Islam*).

Šawwāl. Nombre del décimo mes del calendario musulmán. El Corán lo menciona entre los meses sagrados en los que se realiza peregrinación. (Estos meses serían, según algunos comentaristas, šawwāl, ḏū l-qa'da, ḏū l'ḥiŷŷa y muḥarram.) En el primer día de *šawwāl* se celebre la fiesta de la Ruptura del Ayuno *('īd al-fiṭr)*, una de las dos fiestas mayores del Islam (v. *Calendario*).

Šayj (plural: **šuyūj**, **ašyāj**). Viejo, anciano, jeque, maestre. El término designa al hombre que lleva las marcas de la vejez y supera los cincuenta años. En la Arabia preislámica el jeque, elegido por sus cualidades, era el que hacía las veces de jefe de la tribu o del clan. Su poder, no obstante, era muy restringido, se limitaba a dirigir los debates del consejo de notables y a velar por el buen orden y las reglas de la trashumancia.

El jeque podía servir de árbitro, más que de juez, en los litigios a los que daba solución aplicando el derecho consuetudinario *('urf)* en materia de derecho penal, de obligaciones o contratos.

El jeque beduino, llamado también *sayyid*, señor, gozaba solamente de la autoridad que le daba su prestigio personal y el favor de sus iguales.

El título de *šayj*, jeque, en nuestros días, es a la vez término de cortesía y calificativo pomposo con el que se adorna todo aquel que tiene cierta autoridad temporal o espiritual en tierra del Islam.

También el maestre de una cofradía religiosa *(ṭarīqa)* es llamado *šayj*.

Šayṭān. Satán, llamado también Iblīs, diablo; es el tentador y enemigo del hombre, arrojado del cielo y castigado desde el momento en que desobedeció la orden de Dios de prosternarse ante Adán, como lo hicieron sus compañeros los ángeles (v. *Malā'ika*, *Ŷinn*).

Sayyid. Señor, jefe (el término toma formas dialectales diferentes, la solución más corriente es *sidi*). Título que se daba con frecuencia al jefe árabe hasta la época omeya, después se impondría el término *šayj*, anteriormente de uso más restringido; puesto que era más enfático y designaba, generalmente en plural *ašyāj*, a los jefes que tenían tras de sí un pasado glorioso. Para aspirar al prestigioso título de *sayyid*, a veces de *šayj kabīr*, gran jeque, o *za'īm*, caudillo, había que unir la autoridad nominal de jefe de tribu, la influencia personal y el prestigio de la riqueza y los servicios prestados.

Todas estas condiciones las reunía, por ejemplo, Abū Sufyān, el jefe del clan omeya en La Meca, en tiempos de Mahoma, calificado de *sayyid* y *šayj* de los *qurayšíes*.

Sayyid es sinónimo de *šarīf*, jerife, en algunos países islámicos, y también se emplea para designar a los santos (v. *Šayj*).

Septimanos (v. **Ismā'īlíes**).

Servicio de Correos (v. **Barīd**).

Šī'a (v. **Šī'íes**).

Sība (v. **Majzan**).

Šī'íes. Miembro de la *šī'a*, palabra ésta que significa partido, secta, fracción; la *šī'a* es, pues, «el partido» por antonomasia. Los šī'íes son los partidarios de 'Alī y de sus descendientes, que rehusaron

admitir la legitimidad de los califas omeyas y abasíes y reivindicaron el poder en favor de los imāmes ʿalíes.

La *šīʿa* tiene un doble componente: dinástico y social. Respecto al primer aspecto, su origen arranca de las luchas sucesorias que comienzan casi tras la muerte del Profeta, que murió sin designar un sucesor. En estas luchas los ʿalíes llevaron la peor parte: ʿAlī fue asesinado y su hijo Ḥusayn pereció en Karbalāʾ. De ahí surge su dogma esencialmente político: los tres primeros califas fueron ilegítimos; el cuarto, ʿAlī, habría debido recibir el califato a la muerte de Mahoma, y todos los califas omeyas y abasíes fueron usurpadores, toda vez que el imām o califa sólo puede ser descendiente de ʿAlī. El segundo aspecto, el social, viene dado por el hecho de ser los musulmanes que se adhirieron al movimiento šīʿí en su mayoría neomusulmanes, *mawālī*, iraquíes e iraníes, que el califato omeya mantenía en un rango social secundario.

Los šīʿíes se separan de los musulmanes sunníes u ortodoxos, entre otras cosas, no sólo por la cuestión de la autoridad suprema de la comunidad, sino también por las prerrogativas del poder. Para los sunníes, el califa es un soberano temporal encargado de proteger la religión y de hacer aceptar las disposiciones de la ley; es, empero, como los demás miembros de la comunidad, no como el imām de los šīʿíes, un ser de naturaleza especial, impecable e infalible, auténtico intermediario entre Dios y el mundo de los hombres. (De ahí que los šīʿíes hagan más hincapié en el papel religioso del imām que en las funciones políticas del califa.) Se puede decir que los muslimes šīʿíes, además de admitir los cinco pilares del islam, añaden la creencia en el imām.

Los šīʿíes discrepan también en la cuestión de las fuentes del derecho, el *iŷmāʿ* o consenso, según las tendencias, no tiene razón de ser (o casi) para ellos ante el magisterio infalible y santo del imām. El *iŷtihād*, o esfuerzo personal de reflexión acudiendo directamente a las fuentes, está abierto a todos los šīʿíes que profesen estudios de dogmática o de derecho; no así a los sunníes, para quienes «se cerró la puerta del *iŷtihād*» en el siglo IV/X.

Los sunníes, por su parte, mantienen que la interpretación alegórica del Corán practicada por parte de los šīʿíes modifica grandemente el texto sagrado. Discrepan, en fin, de la carga mesiánica de la *šīʿa*, de la idea del Mahdī, futuro mesías y acuñador definitivo de la revelación coránica completa. La doctrina šīʿí difiere bastante de las escuelas sunníes en lo concerniente a la herencia y el matrimonio. El lugar reservado a las mujeres se debe sin duda a la figura de Fāṭima, hija del Profeta; aun así reconoce como válido el matrimonio temporal o de placer.

El šīʿísmo, por otra parte, también se caracteriza por el gran papel que otorga el sufrimiento, el martirio llega a asumir un carácter cuasi de redención, y por atribuir a Dios la ausencia de voluntad de mal: Dios es justo (lo que es cualidad intrínseca a él) y, por tanto, no puede querer el mal. El hombre es, consecuentemente, el único responsable de sus malas acciones, que deben ser perseguidas en defensa de la fe.

El šīʿísmo ha tenido una importancia política, religiosa e histórica considerable. A lo largo de los siglos se han constituido diversos movimientos que han dado lugar a diferentes ramas o sectas: zaydíes (bastante próximos del sunnismo); duodecimanos (que forman la rama principal y admiten doce imāmes, el último se ocultó y continúa existiendo); alevís de Anatolia, próximos a los duodecimanos, septimanos o ismāʿīlíes (que reconocen a siete) y se subdividen en drusos, nizāríes, nuṣayríes, etc. La mayoría de los šīʿíes pertenecen a la escuela jurídica Ŷaʿfarī.

En la actualidad, los šīʿíes son aproximadamente la décima parte de la comunidad islámica (Irán, 43 millones; India, 20; Pakistán, 12; Irak, 8; Afganistán, 2,50; Yemen, 4,5; Turquía, 4,5; Antigua URSS, 4,5; Líbano, 1,05; Siria, 1; Kuwait, 0,4; Arabia Saudí, 0,3; Bahrein, 0,23; Qatar, 0,03; otros, 2,59) (v. *Duodecimanos*, *Gayba*, *Imām*, *Ismāʿīlíes*, *Mutʿa*, *Sunníes*, *Apéndice VI*).

Silŷuqíes. Dinastía de soberanos de origen turco que durante el siglo V/XI al VII/XIII reinó en amplios territorios del Asia Central y Anterior. Se distinguen las siguientes ramas: 1) Silŷuqíes mayores (430/1038-552/1157); 2) Silŷuqíes del Iraq (512/1118-591/1194); 3) Silŷuqíes de Kirmān (433/1141-582/1186); 4) Silŷuqíes de Siria (464/1071-471/1097); 5) Silŷuqíes de Rūm (464/1071-fines del siglo VII/XIII).

Los silŷuqíes eran originariamente una familia de jefes de un clan de los turcos *guzz* que nomadizaban en las estepas del norte del Caspio y el Aral. Convertidos al islamismo a fines del siglo IV/X, entraron a tierras musulmanas de la misma manera que otros pueblos turcos anteriores lo habían hecho, o sea, como tropas auxiliares al servicio de gobernadores o facciones en lucha por el poder en las regiones fronterizas del Jwarism y Transoxiana.

Con los turcos silŷuqíes se iniciaría un nuevo período en la historia del Islam. Merced a ellos, la expansión musulmana tomaría un nuevo impulso. Tras penetrar en Transoxiana, procedentes del Asia Central, se instalarían posteriormente en el Jurāsān, venciendo y derrocando a los gaznawíes, dinastía de origen turco iranizada. Reconocidos enseguida como clientes y defensores por el califa abasí, in-

vadieron Iraq y eliminaron a los últimos būyíes. El califa investiría al soberano silŷuqí Togrīl como *sulṭān* al entrar en Bagdad (447/1055).

Esta extensión del dominio silŷuqí trajo la eliminación de la taracea de estados menores en que se había convertido el califato abasí y la aparición subsecuente de una nueva unidad política que abarcaba desde el Afganistán a Siria, dando a la vez lugar a un renuevo del sunnismo (a lo que contribuiría la difusión de las *madrasas*) y al eclipse de numerosos núcleos de la šīʿa, constituidos al socaire de diferentes dinastías šīʿíes que habían dominado el fragmentado territorio. Los būyíes fueron eliminados y los califas fāṭimíes de El Cairo se vieron obligados a ponerse a la defensiva. Otra consecuencia fue la apertura de las vías para las migraciones de tribus turcas hacia el corazón del Islam. Asimismo, las hordas silŷuqíes, al derrotar a los bizantinos en Mantzikert (464/1071) y establecerse en Anatolia, provocaron en buena medida la respuesta de las cruzadas por parte de la Cristiandad.

El sultanato silŷuqí evolucionó rápidamente hacia un estado jerárquicamente organizado dentro del modelo perso-islámico, con el sultán en la cúspide sustentándose en una burocracia persa y en un ejército multinacional, dirigido por comandantes esclavos turcos, y cuyo núcleo estaba formado por contingentes tribales bajo el mando de sus jefes turcomanos.

Los primeros sultanes silŷuqíes, ayudados por el visir persa Niẓām al-Mulk, realizaron una obra considerable, dotando al imperio de una organización política y social que serviría de modelo a todo el oriente islámico (en el plano intelectual, los esfuerzos de este gran visir y de sabios en materia religiosa, como al-Gazālī, consolidaron a nivel político el robustecimiento de la ortodoxia y la reacción sunní); no obstante, la historia de la dinastía viene marcada por el conflicto subyacente entre la aspiración al poder monárquico y la subsistente concepción del reparto de poder entre los miembros de la familia. El imperio, dividido entre hijos y hermanos, empezaría a disgregarse y a desmoronarse en el siglo VI/XII. Gobernadores de provincias y tutores de príncipes menores, escudados en la institución del *ātā-beg* (v. *atabeg*), formarían dinastías locales aprovechándose muchas veces de la separación que existía entre la aristocracia urbana «desturquizada» silŷuqí y el elemento turcomano, socialmente autónomo y frustrado.

El problema de la asimilación de estos nómadas en la construcción estatal silŷuqí nunca fue solucionado totalmente, ello contribuyó grandemente a la decadencia y al ocaso de los sultanes silŷuqíes, los cuales poco a poco irían perdiendo el control de regiones enteras, cuando los turcomanos, viendo sus intereses desatendidos

o ignorados por la administración central, dejaron de ser soporte de un régimen que no les tenía en cuenta más que a la hora de servirse de ellos.

Una sola rama silŷuqí sobreviviría hasta la invasión mongola: la de los sultanes de *Rūm*, en Anatolia, con capital en Qonya, importante desde cualquier punto de vista, ya que su asentamiento en el Asia Menor haría de ésta la futura Turquía.

Sīra. Camino, conducta, proceder, biografía, vida. Nombre dado a la(s) biografía(s) del Profeta. Desde el siglo VIII algunos musulmanes, basándose en el Corán y en el *ḥadīṯ*, elaboraron biografías sobre Muḥammad bajo la forma de una narración cronológica y coherente. Una de las más antiguas y conocidas es la obra debida a Ibn Isḥāq (m. hacia 151/767). Se titula precisamente *Sīrat an-Nabī* (La vida del Profeta) y es uno de los primeros documentos históricos de la literatura árabe. La obra ha llegado hasta nosotros en la versión de Ibn Hišām (m. 218/833). (Las biografías posteriores son a la vez menos completas, menos directas y menos críticas.)

La *Sīra*, pese a su carácter anecdótico, multiplica los detalles sobre la vida de Mahoma y es, junto con la tradición *(Sunna)*, el memorial de la edad de oro del Islam.

Širk. Asociación (de otras divinidades a Allāh). Se opone a monoteísmo. Es el pecado de asociación, que incluye no solamente el politeísmo, sino también el dualismo y el panteísmo, y, por lo mismo, cualquier forma filosófica de un Dios encarnado, que el estricto monoteísmo islámico excluye.

También incurren en el pecado de *širk* los budistas, los confucianos, los sintoístas y los animistas, por rendir pleitesía a los ídolos y hacer objeto de culto a los antepasados. Igualmente el humanismo y el marxismo serían ideologías que caerían en este pecado imperdonable, porque tanto el uno como el otro, negando a Dios o aceptándolo, llevan al hombre a una posición superior a la de la divinidad. (Para algunos islamólogos de la actualidad, en la noción de *širk* se incluiría la obediencia ciega a un jefe o dictador, al clero, etc., o sencillamente todo apego exclusivo a las criaturas, porque eso desviaría a los hombres de la adoración del Único.) Éste es el pecado más grave que existe en el islam, puesto que niega la *šahāda*, la profesión de fe islámica.

El que incurre en dicho pecado, el *mušrik*, el que asocia a Dios con otras divinidades, va sin remisión al infierno. Según la normativa de la guerra santa *(ŷihād)*, el *mušrik* no tenía más alternativa que aceptar el islam o morir.

Siyāsa. Política. Como término técnico, hace referencia al conjunto de la justicia administrativa dada por el príncipe directamente o a través de sus agentes gubernamentales; es el poder discrecional del soberano que le permite teóricamente aplicar (y completar) la ley divina, y, en la práctica, reglamentar mediante una legislación virtualmente independiente las materias de policía, finanzas, administración de la justicia represiva, materias todas que escapaban al control del cadí.

La *siyāsa*, que es la expresión de la plenitud del poder judicial retenido por el soberano desde época omeya y que puede asumirlo cuando crea conveniente (su existencia es admitida incluso por el derecho musulmán puro), se «opone» de hecho al sistema ideal de la *šarī'a*, ley religiosa musulmana administrada por el cadí. Según la teoría, incluso los cadíes están obligados a seguir las directrices que puede darles el príncipe en virtud de sus poderes de *siyāsa*, «en los límites que le asigna la *šarī'a*».

Pese a todo, hasta época contemporánea, los soberanos musulmanes se limitaron a legislar únicamente en aquellas materias que escapaban a la competencia del cadí, evitando las interferencias con la *šarī'a*.

Los más importantes ejemplos de este género de derecho administrativo lo constituyen la *siyāsa* de los sultanes mamelucos y los *qanūnnameh-s* de los sultanes otomanos.

Ṣūfismo. Espiritualidad practicada por los *ṣūfíes* (llamados así por el sayal de lana *(ṣūf)* que portaban. Sufismo es la forma europeizada derivada de *ṣūfī*, que es el que practica el *taṣawwuf* (propiamente, llevar la vida de sūfī, del hombre vestido de lana *ṣūf*) o misticismo islámico. El sufismo es la dimensión esotérica del Islam.

El *taṣawwuf* o el sufismo se presenta ya en el siglo II/VIII como búsqueda de una regla de vida, en una línea de interiorización y profundización espiritual del mensaje alcoránico. La religión ordinaria del Islam, tal como la practicaba la mayoría de los musulmanes, parecía a los sufíes una religión de meras apariencias, inferior a la religión del corazón. El rasgo característico del sufismo es el nuevo elemento litúrgico del *ḏikr*, «recuerdo, memoria, invocación del nombre de Dios». Mientras las oraciones rituales tienen sus tiempos determinados y límites precisos, la libertad con que podía usarse el *ḏikr* se hizo cara a los sufíes, los cuales la consideraron pronto práctica indispensable y aun superior a la oración ritual.

El *ḏikr* consiste en la repetición obsesionante de alguna palabra o jaculatoria en loor a Allāh, acompañada o no de movimientos rítmicos, música o danza. Por medio de esta técnica, acompañada de

la orientación del corazón hacia la divinidad, se llega a la experiencia extática, conducente a experimentar personalmente la unicidad divina *(tawḥīd)* y alcanzar el verdadero significado de la Revelación.

En el siglo II/X la reacción ortodoxa intransigente se afirmó en Bagdad y muchos sufíes fueron sometidos a procesos y vejaciones: se les tachaba de *zindīq*, vaga denominación de herejía en la que se incluía a cuantos se apartaban del camino de la estricta ortodoxia.

La conciliación completa entre ortodoxia y sufismo la traería al-Gazālī (m. 505/1111) con la aplicación del espiritualismo *ṣūfī* a toda la estructura legal musulmana.

La espiritualidad *ṣūfī* no quedó reservada a los varones; las mujeres rivalizaron con éstos en las prácticas ascéticas y en la vida contemplativa, existiendo también cenobios para ellas.

La relación entonces entre el maestro espiritual y los discípulos solía expresarse de manera mucho más formal en el marco de una *ṭarīqa* o cofradía religiosa; por más que ésta, como organización socio-religiosa, fuera desbordando el marco del misticismo.

Hasta el siglo VI/XII, en efecto, las escuelas de sufismo eran verdaderos centros místicos, en torno al maestro se agrupaba un cierto número de discípulos. Con la aparición de las cofradías religiosas *(ṭuruq)* se fue pasando a formas de piedad más sencilla y al nacimiento de formaciones populares bien estructuradas que reunían numerosos cofrades. Cofradías que desde el siglo VIII/XIV, en el Magreb y en otros países de África, se verían a veces degradadas en lo que ha dado en llamarse morabitismo, organización o movimientos multifuncionales (religioso, social, político, militar y económico), surgidos fuera de los cuadros estatales, eminentemente populares; aunque desde el punto de vista ideológico, lastrados por la ignorancia, el estancamiento y las prácticas supersticiosas (v. *D̲ikr*, *Ribāṭ*, *Ṭarīqa*, *Zāwiya*).

Ṣulḥ. Paz, conciliación, arreglo, acuerdo; como vocablo técnico, tratado de paz. Durante la conquista musulmana la situación de los infieles variaba y con ellos la condición de sus tierras. Aquellos que se entregaban pacíficamente a los musulmanes mediante tratados eran considerados *ṣulḥíes*, «pacíficos», y sus tierras, de condición *ṣulḥiyya*, «pacífica», se dejaban en sus manos, quedando ellos como *d̲immíes*, tributarios protegidos; pero si, por el contrario, ofrecían resistencia a los musulmanes y eran sometidos a viva fuerza *('anwa)* eran contemplados como *'anawíes:* se convertían en esclavos y sus bienes, en teoría, eran considerados botín de guerra; sin embargo, en la mayoría de los casos ese botín no se repartía, su

propiedad quedaba individida en manos de la *umma*, de la comunidad musulmana, y sus antiguos propietarios quedaban en la tierra, de condición *'anwiyya*, «tomada por la fuerza», sometidos a diversas prestaciones.

En otros casos, se repartían, pero quedando igualmente en ellas sus propietarios a título de colonos y percibiendo los guerreros musulmanes las prestaciones de éstos, que en el caso anterior iban al erario público *(bayt al-māl)*. Esta situación se dio en gran parte de al-Andalus.

Tanto el *ṣulḥī* como el *'anawī* formaban parte de la categoría de los *ḏimmíes*, pero mientras que para el *ṣulḥī*, o habitante de país conquistado mediante tratado de paz, la tasa de capitación *(ŷizya)* era, por lo regular, precisada en el tratado y de pequeña cuantía; para el *'anawī*, o habitante del país conquistado a viva fuerza, la *ŷizya* era más pesada, siendo, según el derecho māliki, de cuatro dinares o cuarenta dirhemes de peso legal por año. Las tierras de unos y otros quedaban sujetas a *jarāŷ* (v. *Ahl aḏ-ḏimma*, *Ḏimma*, *Jarāŷ*, *Ŷizya*).

Sulṭān. En sentido propio: poder, autoridad; andado el tiempo la palabra se fue personificando en diversos funcionarios y magnates de alto rango. Hasta el siglo V/XI, empero, no se volvería el título más alto y prestigioso que un príncipe musulmán podía obtener. *Sulṭān* remitiría entonces a un «príncipe poderoso», a un «soberano independiente de un cierto territorio».

La existencia de una tercera autoridad –junto a la de la *šarī'a* o ley divina y el califa– no se reconoció hasta el advenimiento de los silŷuqíes. En efecto, los soberanos silŷuqíes serían los primeros príncipes musulmanes que acuñen monedas con el título de sultán, cosa que indica que el término se había ennoblecido y se había vuelto un verdadero título soberano.

Los dinastas provinciales silŷuqíes y los *ātābeg*-s posteriores se adornarán con los títulos de *malik* y *šāh*, mas no se atrevieron a llevar el de *sulṭān*.

A mediados del siglo VI/XII, tras la desaparición de los silŷuqíes mayores, otros magnates se titulan sultanes. A partir del siglo VII/XIII, luego de la caída del califato abasí, *sulṭān* es un título que indica independencia política absoluta. En Granada los emires tomaron el título de sultanes desde el siglo VIII/XIV, y lo mismo dinastas magrebíes.

Desde que *sulṭān* se convirtió en título soberano, se lo arrogaron siempre los más grandes príncipes sunníes (v. gr., los sultanes mamelucos o los monarcas turcos otomanos).

Sunna. Una vez que hubo desaparecido el Profeta, se puso de manifiesto que las prescripciones del Corán no bastaban para dar respuesta a los numerosos problemas que iban surgiendo en la comunidad musulmana, sobre todo a medida que ésta ampliaba su radio de acción mediante la incorporación de nuevos territorios. Por ello, cuando la solución de un caso concreto no aparecía formulada en el Libro, se acudía subsidiariamente a la *Sunna*, palabra ésta que, antes del islam, hacía referencia a las «costumbres normativas de los antiguos árabes y que significa de manera general «uso», «tradición», «precepto», «zuna»; el vocablo como componente de la expresión *sunnat an-Nabī* viene a significar «la manera de conducirse el Profeta». El término *sunna* remite a la tradición que hay que seguir, y esencialmente a la tradición vivida y enseñada por Mahoma.

Desde los primeros tiempos los creyentes, con el objeto de eliminar la inseguridad en la fe y en la conducta, se remitieron continuamente a lo que el Profeta había dicho o hecho, puesto que se consideraba que su comportamiento ejemplar era la intervención vinculante que daba al mensaje divino en muchos casos concretos de la vida cotidiana. Así, la manera en que el Profeta vivió, su conducta, sus manifestaciones, e incluso sus silencios, constituyeron una segura vía para los musulmanes y un modelo de imitación para adecuar su comportamiento.

Pronto los detalles particulares de la vida de Mahoma se acopiarían en forma de tradiciones (*ḥadīṯ*-s), que recogen su manera de actuar en las distintas vicisitudes de la vida –actuaciones todas que se estimaron modélicas para el creyente–; sus sentencias, amonestaciones u ordenanzas, así como la postura que adoptó frente a diferentes cuestiones o situaciones, fueron asimismo consignadas. También el proceder o el comportamiento de sus compañeros, en la medida en que el Profeta los toleró, viene a ser una forma de conducta permitida y hasta recomendada explícitamente.

La *Sunna* será, pues, la masa textual donde se hallan recogidas las palabras pronunciadas por el Profeta, o el relato de su modo de proceder, de los dichos, hechos y gestos a él atribuidos, etc. La *Sunna* es, principalmente, el conjunto de tradiciones o *ḥadīṯ*-s sobre el Profeta. Sobre ella se apoyan los jurisconsultos y teólogos para precisar mejor el contenido de la ley islámica que dimana del Corán.

Conviene precisar que *sunna* y *ḥadīṯ* son dos términos que a veces se usan como si fuesen sinónimos sin serlo: *sunna* propiamente remite en el islam al modo de actuar del Profeta, a sus tácticas, dichos y hechos; también el término se aplicaba a todo uso en vigor en el islam primitivo relativo a un punto de derecho o de re-

ligión, sin tener en cuenta la cuestión de si acerca de ese punto había existido una comunicación verbal del Profeta o no; en tanto que *ḥadīṯ* o tradición designa la narración, la relación y el registro de dichos o hechos del Profeta, de sus prácticas y actuaciones. Por eso la *Sunna*, concebida como derecho consuetudinario del islam, se colocó pronto por encima del *ḥadīṯ*, reducido a una mera disciplina especulativa. Ambas reposan sobre la tradición, pero sus campos de aplicación difieren.

El *ḥadīṯ* es una de las fuentes de la *Sunna*, pero algo puede ser *sunna* sin la sanción de un *ḥadīṯ*. (Los ẓāhiríes distinguían tajantemente entre *ḥadīṯ* y *sunna*, ya que todo *ḥadīṯ* no es necesariamente *sunna*. El *ḥadīṯ* era *sunna* solamente en el caso de dar una información fidedigna conveniente y exacta.)

A estas tradiciones o *ḥadīṯ*-s, que conforman en general la *Sunna*, el Islam mayoritario les ha dado un carácter profético: ello explica la devoción que esta comunidad tiene por la *Sunna*, que por extensión designa la teoría y la práctica de la ortodoxia islámica, razón por la cual los muslimes ortodoxos reciben el nombre de sunníes para diferenciarse de šīʿíes y jāriŷíes. Así, el islam ortodoxo es conocido como *ahl as-sunna wa l-ŷamāʿa*, «las Gentes de la Sunna y de la Comunidad», o como el *islām as-sunniyya*, islam sunní. (Toda doctrina opuesta a la *Sunna* recibiría el nombre de *bidʿa* o innovación reprobable.)

El Corán y la *Sunna* son, para el Islam mayoritario ortodoxo, las dos grandes fuentes de la fe, del derecho, de la piedad y de la vida práctica de los musulmanes. Ahora bien, si la *Sunna* es un complemento y un instrumento de explicación del Alcorán, no lo es en modo alguno en el sentido de una revelación supletoria, sino más bien como orientación de la práctica religiosa y de la vida de la comunidad según las disposiciones del Libro, única fuente ésta absolutamente válida e insuperable de la religión islámica (v. *Ḥadīṯ*).

Sunníes. Partidarios de la *Sunna* y adherentes a un sistema político-religioso que considera lícito elegir al imām o jefe de la comunidad de creyentes en la tribu de Qurayš (que era la del Profeta), rechazando la solución hereditaria en los descendientes de ʿAlī postulada por los šīʿíes.

Para los sunníes el califa no es más que el soberano temporal encargado de salvaguardar la religión, pero sin magisterio religioso ni cualquier otra prerrogativa que lo eleve sobre los otros miembros de la comunidad. El imām de los šīʿíes, al contrario, posee ciencia infusa y sobrehumana y conoce lo oculto y, salvo el Corán

y la tradición šīʿí, las fuentes de derecho pierden su razón de ser (el *iŷmāʿ* o consenso, en particular) ante la continuidad de un magisterio infalible en la persona del imām. De ahí que se haya dicho que el sunnismo es un Islam de *iŷmāʿ*, de consenso, y la šīʿa, un Islam de autoridad. El sunnismo desconfiará de todo exceso doctrinal, preferirá la aceptación de unos hechos a la arbitraria construcción ideológica, puesto que todo hecho consumado es signo de la voluntad de Dios (el šīʿísmo difiere también por su concepción de *ʿadl*, justicia divina).

Tanto sunníes como šīʿíes pueden pertenecer a diversas escuelas jurídicas, que divergen sobre cuestiones del ritual o de derecho social generalmente secundarias. Las variantes entre el derecho šīʿí y sunní son escasas y de poca importancia. La más importante es la diferencia sobre la validez de la *mutʿa*, el matrimonio temporal o de placer, admitido por la šīʿa y rechazado por la sunna. Existen asimismo ligeras diferencias rituales entre ambos.

El sunnismo se definiría como tal, oponiéndose a las otras dos tendencias minoritarias: jārišismo y šīʿísmo. Fue al final de la época omeya y a principios de la era abasí (hacia el 750) cuando los sunníes tomaron conciencia de ellos mismos, en tanto que comunidad diferenciada frente a los disidentes, comprendiendo entonces que formaban la familia espiritual mayoritaria del Islam. Desde el siglo V/XI el resurgimiento del sunnismo quedó asegurado en el Este gracias a los turcos silŷuqíes y en el Oeste merced a los beréberes almorávides. El sunnismo desde entonces no cesaría de crecer, imponiéndose a los nueve décimos de la comunidad musulmana (v. *Jāriŷíes*, *Šīʿíes*).

Sūq. Mercado, zoco. El Islam ha conocido tres clases principales de relaciones comerciales: 1) los mercados rurales que se encontraban en regiones bien pobladas y carentes de ciudades; 2) las ferias o *mawsim* que nunca fueron importantes, y 3) los mercados urbanos que constituyen un centro neurálgico de las ciudades musulmanas.

Éstos suministraban productos agrarios a las gentes urbanas (los zocos estaban generalmente extramuros) a la vez que abastecían a la clientela rural de otros géneros, puesto que los mercados o zocos eran el marco donde se desarrollaban las actividades de panaderos, vendedores de queso, buñoleros, freidores de pescado, especieros, perfumistas, carpinteros, herreros, alfareros, tejedores, ropavejeros, tintoreros, curtidores... Frecuentemente los miembros de cada oficio se agrupaban en una misma calle o zona donde tenían las tiendas, que en muchas ocasiones le servían también de taller. Todos

estaban controlados por el *ṣāḥib as-sūq* (zabazoque) o el *muḥtasib*, cuya jurisdicción tenía carácter policial y normativa, toda vez que a su cargo y cuidado estaba el evitar fraudes, prohibir acaparamientos, vigilar las transacciones, fijar los precios, contrastar pesas y medidas, etc.

Todas las actividades de los distintos oficios se desarrollaban en los zocos o mercados urbanos, que podían estar ubicados en una sola calle o en varias.

Sūra. Azora, sura. Cualquiera de las lecciones (o capítulos) en que se divide el Corán. Son 114 y su ordenación en el texto coránico no obedece a un orden lógico ni cronológico; están dispuestas aproximadamente de mayor a menor, excepto la primera, que es una breve sura en forma de plegaria. Cada sura consta de párrafos de desigual extensión, denominados *āyāt* (v. *Aleya*, *Qur'ān*).

Šurṭa. Policía. Esta institución existió desde los comienzos de la conquista árabe y funcionó como una especie de tropa auxiliar de los gobernadores en el mantenimiento de orden público, poco a poco se iría convirtiendo en una verdadera policía o milicia de reclutamiento local en todas las grandes ciudades. En al-Andalus existía *aš-šurṭa al-kubrà*, «la gran policía», y la *aš-šurṭa aṣ-ṣugrá*, «la pequeña policía». La primera podía actuar contra los altos dignatarios cuando eran culpables de falta o delito, mientras que la segunda se ocupaba de las clases bajas (v. *Ṣāḥib aš-šurṭa*).

Šuʿūbiyya. Nombre dado a un movimiento de sentido nacionalista, nacido como reacción ante la jactanciosa superioridad de los árabes, reacción que tomaría formas diversas según los tiempos, las circunstancias y los lugares.

En Irán la rivalidad étcnico-social entre los *kuttāb*, secretarios, y el medio árabe puede explicar en gran medida el movimiento de la *šuʿūbiyya*, suscitado en la controversia promovida por estos *kuttāb* que en el terreno intelectual y literario se burlaban de la pretendida superioridad de los árabes. Esta superioridad cultural iraní doblada de nacionalismo, contrapartida del antiguo racismo árabe, encontró su apoyatura teórica en la siguiente aleya coránica: «y hemos hecho de vosotros pueblos *(šuʿūb)* y tribus *(qabā'il)* para que os conozcáis unos a otros» (49.13). El texto de esta aleya les servía para contraponer pueblos *(šuʿūb)* no árabes de estadio cultural más avanzado que las simples tribus *(qabā'il)* árabes.

Este renacimiento y nacionalismo iraní es visible no sólo en la literatura, sino también en las insurrecciones políticas y religiosas

de los siglos II/VIII al IV/X, y en el nacimiento de los estados casi independientes de los ṣaffāríes y de los sāmāníes, quienes se decían descendientes de los sasánidas.

La *šu'ūbiyya* andalusí, aceptando por entero la civilización árabo-islámica, se limitó a rechazar el título de superioridad de la raza árabe, una vez que los andalusíes se dieron cuenta de que ellos también, y no sólo los orientales, habían contribuido a elaborar dicha civilización.

T

Ṭāʿa (v. **Kūra**).

Ṭabaqa (plural: **ṭabaqāt**). Capa, estrato, categoría (social), generación. Obra o repertorio biográfico en la que los biografiados aparecen clasificados por generaciones. La división del tiempo mediante la noción de *ṭabaqa* es genuinamente islámica y parece haber sido la más antigua división cronológica que se presentó en el pensamiento islámico.

En un principio la disposición por *ṭabaqāt* fue empleada en las biografías de las autoridades que eran importantes en la transmisión de los *aḥādît*, tradiciones; después fue utilizada para la biografía de toda clase de personalidades, especialmente la «categoría social» de los sabios o doctores. Las *ṭabaqāt* adquieren así la más conocida y duradera de sus formas: repertorios biográficos de unas personas pertenecientes a una categoría social enmarcadas en la sucesión cronológica de las generaciones. (*Ṭabaqāt al-fuqahā'*, «Ṭabaqāt de los alfaquíes»; *Ṭabaqāt al-atibbā'*, «Ṭabaqāt de los médicos», etc.).

Posteriormente esta división del tiempo sería empleada en historia, es decir, la noción de *ṭabaqā* fue aplicada a la clasificación de acontecimientos; pero este campo no tuvo gran rendimiento. Dicha noción fue siempre más práctica y utilizable para el tratamiento de las ciencias religiosas (como la ciencia de la tradición) que para la historiografía.

Tābiʿ (plural: **tābiʿūn**). Seguidor. Musulmán de segunda o tercera generación que conoció a uno o más compañeros *(aṣḥāb)* del Profeta, que eran los personajes que lo habían conocido en vida. También se considera *tābiʿ* a un contemporáneo de Mahoma que

no lo hubiese conocido personalmente y, en cambio, hubiera conocido a uno de sus compañeros *(aṣḥāb)*. Hay asimismo *tābi'íes* de los *tābi'íes*, es decir, seguidores de los seguidores, esto es, los que conocieron a un *tābi'*.

Tafsīr (plural: **tafāsīr**). Explicación, comentario; como tecnicismo, «comentario del texto del Corán», la exégesis coránica. El *tafsīr* es, junto con las *qirā'āt*, lecturas, una de las ciencias coránicas, la ciencia de los comentarios del Corán, que se desarrollará en numerosos tratados. Los más tradicionales tomarán el texto en su literalidad misma, glosando línea por línea o palabra por palabra, con la guía de la tradición. Pronto existió la necesidad de una apoyatura «científica» para la exégesis; así, por un lado, todos los recursos de la lexicografía y de la gramática fueron utilizados para aprehender el sentido exacto de las palabras y de las frases escritas con arreglo a la lengua árabe hablada en tiempos del Profeta; por otra parte, se hizo hincapié en la necesidad de precisar lo mejor posible las circunstancias de la revelación.

La ciencia del *tafsīr* adquirió muy pronto gran desarrollo, pues todos los partidos o las sectas querían tener de su parte el texto coránico para defender sus doctrinas o posiciones particulares, y el mejor medio para lograrlo era mediante los comentarios; en ellos, muchas veces, el texto del Corán toma el colorido de las diversas tendencias político-religiosas.

El más famoso de todos los comentarios es el del exégeta e historiador aṭ-Ṭabarī (m. 310/923), que realizó la recopilación y el estudio crítico de los principales comentarios elaborados hasta su época. Su vasto *tafsīr*, obra en su género sin igual en su tiempo, alcanza nada menos que 30 volúmenes; allí establece las bases sobre las que exégetas posteriores redactaron comentarios más especializados, algunos de gran originalidad, como es el caso del elaborado por el gramático az-Zamajšarī (m. 538/1144), en el que se da a interpretaciones de carácter mu'tazilí.

Entre los aš'aríes resalta el del filósofo Fajr ad-Dīn ar-Rāzī (m. 606/1209), quien, utilizando un sistema diferente de análisis, de forma más subjetiva, que sus ilustres predecesores, resumió las discusiones exegéticas acaecidas en los siglos posteriores a aṭ-Ṭabarī. Cien años más tarde, al-Bayaḍāwī (m. 683/1286) reunió las diversas exégesis textuales, filológicas y teológicas en un breve comentario que, hasta hoy, se considera clásico (y en el que se basan tanto interpretaciones ortodoxas como las traducciones europeas que tratan del tema). Entre los šī'íes resalta el comentario de aṭ-Ṭabarsī (m. hacia 548/1153).

En la modernidad, el debido a Muḥammad ʿAbduh (m. 1905) y a su discípulo Rašīd Riḍà (m. 1935), publicado en la revista *al-Manār*, hace hincapié sobre todo en aspectos jurídicos y morales.

Tagarino (v. **Mudéjar**).

Ṭahāra. Pureza ritual, purificación, conjunto de técnicas rituales de la purificación.

Según la doctrina musulmana, las personas se dividen en puras e impuras. Pueden ser puras en sí mismas, pero impuras debido a la falta de observancia de las leyes de purificación. Así, para los musulmanes ortodoxos o sunníes, los judíos y cristianos son puros *per se*, pero impuros de hecho porque no se purifican; no así para los šīʿíes, para quienes judíos y cristianos son impuros *per se*, como lo es el pagano para todos los musulmanes. (De ahí que sea más fácil que un sunní coma en la casa de un cristiano o un judío que un šīʿí.) De esto se derivan ciertas consecuencias para la licitud del alimento preparado por los no musulmanes (v. gr., fiambres, conservas, etc.). En el dominio de los utensilios, por ejemplo, el plato en el que ha comido un perro es impuro y debe ser lavado siete veces con agua y una con tierra; no así si se tratara de un gato, ya que este animal no es considerado impuro.

La *ṭahāra* o pureza ritual se pierde por determinados actos fisiológicos, como el sueño, necesidades corporales, relaciones sexuales, menstruaciones, partos y por el contacto con sustancias, cosas o personas reputadas impuras (sustancias inmundas, tales como orina y excrementos humanos, esperma, pus, etc.; cosa impura es también el vino, el cerdo, los perros –con todo lo que de ellos se deriva–, la carne o caza que no se haya desangrado, los despojos de animales no comestibles –los cadáveres humanos, sin embargo, se consideran siempre puros–; algunos musulmanes tienen por impuro incluso el simple roce con un miembro de otra religión); en tales casos los vestidos deben lavarse y el creyente está obligado a purificarse mediante la ablución.

La impureza puede ser mayor o menor; si es mayor se requiere de la ablución mayor *(gusl)* o lavado completo del cuerpo, y, si es menor, basta la ablución menor *(wuḍūʾ)* para volver al estado de *ṭahāra* o de pureza ritual, que es el requerido para hacer la oración, tocar el Corán, recitarlo.

Ṭahāra designa también la circuncisión y las ceremonias que la acompañan (v. *Gusl*, *Tayammūm*, *Wuḍūʾ*).

Ṭāhiríes. Familia de gobernadores autónomos del Jurāsān, que desde su capital Nišapūr, durante los años 205/821 a 259/873, ex-

tenderían su poder sobre el Kirmān y el Afganistán, haciendo de estos territorios un estado hereditario, reconociendo nominalmente al califa abasí, al que continuaron enviando tributo regular (que se componía esencialmente de esclavos turcos para la guardia del califa).

Sunníes de clara ortodoxia supieron ganarse el favor de terratenientes y militares, iraníes o árabes, prodigándoles medios y subsidios; protegieron a las clases humildes, fomentando la agricultura y las construcciones, y fueron también mecenas de escritores, sabios y poetas.

Los ṭāhiríes fueron importantes porque ellos supieron materializar el deseo de independencia de los persas y posibilitarían, tras ser suplantados por los ṣaffāríes y sāmāníes, igualmente iraníes, el renacimiento de la cultura persa.

Taifas (reinos de). Estados pequeños de existencia efímera y basados en afinidades de origen, que se alzaron sobre las ruinas del califato de Córdoba a partir del 400/1009. Los llamados reinos de taifas [*tā'ifa* (plural: *ṭawā'if*), partido, bandería] cuartearon al-Andalus en más de una treintena de dominios, regidos por unos régulos conocidos como los reyes de taifas *(mulūk at-ṭawā'if)*.

Una visión ya clásica tiende a agrupar estos reinos en tres categorías, atendiendo al elemento étnico-social rector. En general, las taifas beréberes ocuparon los territorios que iban de la Marca Media hasta la parte occidental y el sur de la Península. Las taifas esclavonas o *saqāliba* ocuparon el este de al-Andalus, y las taifas arábigo-andalusíes ocuparon la Marca Superior, Córdoba y Sevilla, este último reino, posteriormente se extendería por el sur y Almería, dado que, en la lucha por la existencia, muchos de los pequeños estados constituidos fueron absorbidos por las taifas más ricas y poderosas.

Los reinos de taifas de más envergadura fueron Badajoz, capital de la Marca Inferior; Toledo, capital de la Marca Media; Zaragoza, capital de la Marca Superior; Sevilla y Granada.

En el año 487/1094 los almorávides habían acabado con todos los reinos de taifas (salvo con los de Albarracín, Alpuente, Zaragoza y el de Valencia, donde señoreaba el Cid, que serían ocupados a principios del siglo XII). Los que más habían llegado a durar sobrepasaron apenas los ochenta años (v. *Apéndice VII*).

Takbīr. Exclamar: *¡Allāhu akbar! ¡Dios es más grande!* Fórmula muy utilizada durante la oración ritual y en otras múltiples ocasiones de la vida diaria de los musulmanes.

Ṭalāq. Repudio. Esta palabra tiene en árabe la significación de «verse libre de atadura». Habida cuenta que el matrimonio islámico cuasi se asimila a una venta, el comprador puede renunciar en cualquier momento a los derechos sobre lo adquirido. La doctrina ha admitido, tras grandes controversias, que si el marido pronuncia una fórmula tal como: *anti ṭāliqa bi-ṯ-ṯalāṯ*, «te repudio por tres [veces]», el repudio sea definitivo (el Corán sólo concede al varón el derecho para disolver el matrimonio).

Si el marido pronuncia la simple fórmula de repudio *anti ṭālaqti* o *mutallaqa*, «estás repudiada», y lamenta su decisión y su antigua mujer sigue libre, puede volver a tomarla; pero si la repudia por tres veces, no podrá volver a tomarla hasta que ella se haya vuelto a casar con otro y haya vuelto a quedar libre. Esta normativa se violenta a veces (el marido, pesaroso por haber pronunciado demasiado aprisa los tres repudios y deseando continuar la relación, recurre a un amigo complaciente que se casa con la mujer y, sin consumar el matrimonio, la repudia luego).

El repudio, con todo, no produce inmediatamente su efecto, a no ser en el matrimonio no consumado; en el consumado, pronunciada la fórmula anteriormente dicha, la ley establece un plazo *('idda)* de tres meses entre la declaración de repudio por parte del marido y la disolución del matrimonio, dando así ocasión al marido de volver sobre su decisión. La mujer, mientras tanto, es alimentada por el marido en la casa conyugal. Pasados los tres meses la disolución del matrimonio es firme, y el hombre debe devolver a la repudiada la totalidad de su dote *(mahr)* a modo de compensación más o menos simbólica.

Los códigos de derecho actualmente vigentes en algunos países árabes tienden a limitar y a encuadrar la repudiación, haciendo de ésta un proceso judicial. (El Código de familia tunecino de 1956, además de prohibir la poligamia, suprimía el repudio unilateral por parte del marido y establecía la obligatoriedad del matrimonio civil, el consentimiento real de los cónyuges y el divorcio civil, que podía ser solicitado por el marido o la mujer. Este código, completado años más tarde, fijaría una edad mínima para casarse y autorizaría el aborto sin la autorización previa del marido para madres de cinco o más hijos.)

El derecho mālikí permite a la mujer dirigirse al cadí para obtener su divorcio. Esto es válido en caso de abstinencia voluntaria del marido de sus deberes conyugales por más de 120 días, o si no provee al mantenimiento de la esposa, o la hace víctima de malos tratos o de injurias graves. (Nada de esto es posible en los otros tres *madāhibs*. En Irán al-Jumeiní permitió que las mujeres entablasen demandas de divorcio.)

Disuelto el matrimonio, la repudiada vuelve a depender de su familia, pues no goza de pensión alguna; en cuanto a la custodia de los hijos, se le confía a la madre, mientras éstos son pequeños (hasta los siete años, por ejemplo, a menos que sea una mujer indigna), luego los hijos pasan a poder de su padre de forma automática. (El plazo en el derecho mālikí es más amplio: la edad de la pubertad para los varones y el matrimonio en las hembras.) (v. *'Idda, Mut'a, Nikāḥ*).

Talbiya. Fórmula constantemente pronunciada bajo distintas formas y diferentes circunstancias por los musulmanes durante la peregrinación o *ḥaŷŷ* a los santos lugares del Islam. La pronunciada por el Profeta fue: *Labbayka, allāhumma, labbayka, labbayka, lā šarīka laka, inna l-ḥamda wa n-ni'mata laka wa l-mulka, lā šarīka laka.* «¡Heme aquí!, a tu servicio, oh Dios, ¡heme aquí!, ¡heme aquí!, a tu servicio, no tienes asociado. Tuyas son la alabanza, la gracia y la soberanía, no tienes asociado.» (Los peregrinos repiten mil veces esta invocación durante los primeros días de peregrinación, antes de ir al monte de 'Arafāt.) (v. *Ḥaŷŷ*).

Tanzimat. Reformas institucionales. Período que designa el conjunto de reformas emprendidas por el sultán otomano 'Abd al-Maŷīd II (1839/1861) con objeto de regenerar y restaurar las bases legales y morales del Imperio otomano, amenazado por los países europeos. En el curso del primer decenio se llevó a cabo una labor legislativa según modelos occidentales. Su primera manifestación fue el código de comercio (1850), después, uno tras otro, numerosos sectores jurídicos y particulares salieron de la órbita del derecho islámico. La *šarī'a*, la ley musulmana, no fue abandonada oficialmente, es más, se hizo un intento de codificación y se promulgaron partes del derecho religioso como leyes del Estado; así surgió la Meyelle *(Mecelle)*, promulgada como código civil en 1876, año éste que marca la culminación del período de reformas.

La Meyelle fue suprimida en Turquía, así como el conjunto del derecho islámico y los tribunales de los cadíes, en 1926; no obstante, por haber sido unos de los códigos oficiales del Imperio otomano, siguió vigente en sus antiguos territorios –estados independientes o dependientes de las potencias desde 1918–, donde se aplicó como «derecho civil» por los tribunales laicos modernos, hasta ser reemplazada por nuevos códigos civiles posteriores: en Líbano (1932), en Siria (1949) y en Irak (1953), y es todavía la base del «derecho civil» de los musulmanes de Chipre, de los de Israel y Jordania, cuya *Ley de derecho de familia*, promulgada en

1951, abrogada y reemplazada en 1976 por un *Código del estatuto personal*, adopta la estructura general de la *Ley otomana de derecho de familia* de 1917 (abrogada en 1919), que tuvo gran repercusión en Líbano, Palestina y Siria; en este último país el *Código del estatuto personal* de 1953 sería reformado en 1975 con una clara inspiración ḥanafī.

En cuanto al Magreb, la *Mayalla* tunecina o *Código de estatuto personal*, promulgado en 1956 por el Bey, se aparta totalmente de la ortodoxia mālikí y ḥanafī salvo en el dominio de las sucesiones; el nuevo código de 1973 volvería a posiciones más ortodoxas. En Marruecos el *Código del estatuto personal y de sucesiones* o *Mudawwana*, promulgado entre 1957 y 1958, es una obra notable, tanto por el respeto a los principios del derecho islámico como por la puesta al día de instituciones jurídicas antiguas con vistas a servir en la vida moderna. Argelia, con su *Código de familia* de 1984, propuso en el plan normativo el conjunto del estatuto personal mālikí. Irak, en 1959, promulgará a su vez su *Código del estatuto personal*, traduciendo en el plano legislativo la preeminencia de los sunníes ḥanafíes sobre los šīʿíes ŷaʿfaríes. Egipto no tiene una legislación de conjunto sobre el estatuto personal, sino leyes dispersas sobre diferentes aspectos elaboradas desde 1917, aprovechándose de normativas de diferentes escuelas jurídicas, normativas muchas veces imitadas por los legisladores de otros países árabes (v. *Ẓāhirismo*).

El Sudán, país de rito mālikí, se dotó muy pronto de una legislación de inspiración ḥanafí, desde 1927; hoy día está vigente en el país la *šarīʿa*. Códigos de estatuto personal se han promulgado por doquier en el mundo islámico: en Paquistán (1968), Malí (1962), Costa de Marfil (1964), Senegal (1972), Somalia (1975), Kuwait (1984), etc. La constitución islámica del Irán de 1979, en su artículo 10, dice que la familia debe ser regida por leyes, decretos y programas basados en la moral islámica. Las tendencias islamistas actuales postulan una revisión completa del derecho positivo para acordarlo con la *šarīʿa*, la ley divina.

Taqiyya. Precaución, temor; el vocablo se especializó para designar la disimulación legal, la dispensa de las prescripciones de la religión cuando hay coacción moral o amenaza de serio peligro. La *taqiyya* está permitida tanto entre los sunníes como entre los šīʿíes, así como por los jārišíes ibāḍíes. Consecuentemente, se hace lícito para un musulmán ocultar sus propias convicciones, disimular u omitir los actos diarios exigidos a todo creyente, renegar incluso de su fe para librarse del mal que a consecuencia de sus creencias

pudiera sobrevenirle. Todo esto es lícito siempre que exista la intención *(niyya)* en el fuero interno de mantenerse en el islam, o entre otros musulmanes de secta diferente, mantenerse en su creencia.

Taqlīd. Imitación, hecho de revestir autoridad, aceptación pasiva del criterio de autoridad. Es, resumiendo, la simple repetición irreflexiva y tradicional, la servil imitación al maestro, el credo del *magister dixit* en ciertas materias, especialmente en las religiosas.

Una vez que las escuelas jurídicas *(maḏāhib)* se fueron constituyendo, el *iŷtihād* o el afán de escudriñar las fuentes islámicas valiéndose de la propia inteligencia se volvió más relativo, y solamente pudo ejercerse en el interior de la propia escuela jurídica *(maḏhab)*. Más tarde éste se difuminó ante la simple aceptación pasiva de las opiniones de los grandes doctores del pasado: El *taqlīd* se había impuesto sobre el libre esfuerzo del *iŷtihād*.

El *taqlīd*, no obstante, así entendido, es rechazado por los ḥanbalíes entre los sunníes, por los jāriŷíes, y a *fortiori*, por los šīʿíes, entre los que la puerta del esfuerzo personal de reflexión, del *iŷtihād*, continúa abierta (v. *Iŷtihād*).

Ta'rīj. Fecha, historia, crónica. Esta palabra, que no está en el Corán ni en los más antiguos *aḥādīṯ*, tradiciones, se aplica a obras de género y tipo diferentes, pero que tienen en común el estar basadas en el evento fechado. Poco a poco, desde el siglo III/IX, el género *ta'rīj* empieza a especializarse para denominar obras de tipo histórico, cuyas características más importantes son: la relación continua de los hechos y el enmarcamiento de los mismos en hitos cronológicos.

Ṭarīqa (plural: **ṭuruq**). Camino, vía, posteriormente (en el siglo V/XI) el término pasó a significar regla de vida en común –basada en la observancia de las obligaciones rituales islámicas ordinarias y en una serie de prescripciones especiales– y a dar nombre a la sociedad misma. Así, *ṭarīqa* significa, además, cofradía, hermandad, asociación de derviches, organización socio-religiosa.

Como el monaquismo cristiano, el sufismo pasó primero por una fase de ascetismo individual y libre, esto es, el anacoretismo, para alcanzar progresivamente la fase común del cenobitismo, que la *ṭarīqa* ejemplifica.

Al frente de cada *ṭarīqa* está el jeque *(šayj)*, dotado de poder temporal sobre los miembros de la cofradía y también de poder espiritual, que se muestra a través de su *baraka* (efluvio divino que se comunica por contacto). Al jeque concierne la consagración de

novicios, la recepción de nuevos hermanos y el nombramiento de los cargos mayores de la *ṭarīqa*. Por debajo de él están el *jalīfa*, lugarteniente que le asiste en ciertos quehaceres; el *muqaddam*, adelantado o prepósito local, que es el encargado de propagar la *ṭarīqa* entre las gentes; le siguen los *wukalā'* (singular: *wakīl*), procuradores, representantes de la *ṭarīqa* que se preocupan de la administración. Los simples miembros son los *ijwān*, hermanos, llamados también *fuqarā'* (singular: *faqīr*), pobres, o derviches, que han llegado a formar parte de la *ṭarīqa*, tras una iniciación más o menos larga de novicios *(murīdūn)*.

Los miembros de la *ṭarīqa*, en sus sedes o centros (llamados *zāwiya* o *ribāṭ* en el Magreb y *jānqā* en Oriente), salvo el jeque y algunos hermanos que residen en ellos, no llevan una vida monástica o cenobítica, sino que hacen su vida familiar y social, sin que ello les impida reunirse regularmente bajo la dirección de su guía espiritual. Los bienes de la *ṭarīqa* proceden de legados, de fundaciones pías, de tasas de iniciación, etc.

La primera de las grandes *ṭuruq* o cofradías místicas fue la *qādiriyya* (fundada por 'Abd al-Qādir al-Ŷīlānī (1078-1167), que representa un sufismo popular que se aleja poco del espíritu tradicional del islam sunní. Hoy está extendida sobre todo en Pakistán y África negra.

Numerosas cofradías se constituirían entre los siglos XII y XIX. La *suhrawardiyya*, fundada por 'Abd al-Qādir as-Suhrawardī (m. 1168), se difundió por el Afganistán y la India; tuvo varias ramas, entre las cuales está la *ṣafawiyya*, dentro del šī'ísmo, que fundó en el Irán un estado en el siglo XIV, que duró hasta el XVII. El papel de los campesinos y de los artesanos en ese estado revelan una de las principales preocupaciones de esta cofradía: la de crear un orden social animado por el espíritu del sufismo.

La *rifā'iyya*, fundada por Aḥmad al-Rifā'ī (m. 1182), se extendió por Turquía, Siria y Egipto. Los miembros de esta *ṭarīqa* se entregaban a prácticas que (revolcándose en ascuas, tragando serpientes, etc.) suscitaban la desconfianza de la ortodoxia sunní.

La cofradía más extendida por África del Norte en la Edad Media fue la *šādiliyya*, fundada por Abū l-Ḥasan aš-Šāḏilī (m. 1250). Esta cofradía, llamada también *madaniyya*, se distinguió por la utilización de oraciones (con fines profilácticos, talismánicos y mágicos), a las que conferían propiedades secretas y poderes milagrosos. Se extendió por Egipto, Nubia, Turquía y los Balcanes; pero fue en África del Norte (y al-Andalus) donde predominó por más tiempo, hasta la fundación de las cofradías *tiŷāniyya* en 1781 y *sanūsiyya* a principios del siglo XIX (ésta menos mística que social y política).

La *qalandariyya*, fundada en Persia en 1218 por Ŷamāl ad-Dīn as-Sāwiŷī (m. 1218), era una *ṭarīqa* de giróvagos mendicantes, a veces desnudos. Se extendió por Persia, Turquía, Siria y la India. En Anatolia nacieron dos cofradías rivales, en el siglo XIII, la *mawlawiyya*, fundada por el místico y poeta persa Ŷalāl ad-Dīn ar-Rūmī (m. 1273), cuyos miembros, los conocidos derviches danzantes, junto con la práctica del *ḏikr*, con cánticos y música, ejecutan una danza en sentido giratorio; y en el siglo XIV la *bektāšiyya*, que se dice descender del santo legendario Ḥāŷŷī Bektāš, se extendió en principio entre las clases populares. Era un conglomerado de doctrinas sunníes, šīʿíes y cristianas, practican la confesión al jeque, que da la absolución, y admiten mujeres sin velo en las ceremonias. El prestigio de esta *ṭarīqa* iba unido al de los jenízaros, que solían pertenecer a esta cofradía. Hoy día subsiste en los Balcanes y en Egipto. Hay y hubo otras *ṭuruq* (*kubrawiyya*, *badawiyya*, *naqšbandiyya*, etc.). Su existencia nos habla del éxito del sufismo en las sociedades islámicas. Pero fue en esa gran corriente de pensamiento espiritual medieval donde emergió una doctrina que eclipsó a las demás: el monismo de tendencia panteísta, cuyo gran teórico fue el murciano Ibn ʿArabī (m. 1240), que sería en adelante el que tendería a imponerse en las cofradías.

Las *ṭuruq*, desde el siglo VII/XIV al XIII/XIX, influyeron grandemente sobre la mentalidad musulmana popular, marcándola profundamente. Representaron una especie de poder local más estructurado y más cerca del pueblo que los funcionarios de los gobiernos. El pueblo encontraba en las *ṭuruq*, a la vez, protección sociopolítica y una cierta cultura religiosa árabo-musulmana, anquilosada, sin duda, pero cultura en suma. Las gentes hallaban, ante todo, respuesta a sus aspiraciones religiosas y un escape para la dureza de la vida diaria. La verdadera vida no era la miseria cotidiana, era la exaltación a un «estado» vehiculado por el *ḏikr* (repetición obsesionante de una palabra o jaculatoria hasta llegar al éxtasis), donde la persona, trascendiendo sus propios límites individuales, era invalidada por un «todo» en el momento presente, sin pasado ni futuro.

Los *ṭuruq*, que imponían una enseñanza a sus adeptos como una totalidad, bajo la autoridad suprema e indiscutible del jeque, suscitarían el clima mental de la aceptación pasiva. Pese a ello, algunas, sobre todo en el Magreb, donde –en vez de entregarse al esoterismo oriental o andalusí, o encerrarse en el individualismo de los sufíes extremistas– se presentaron como complemento opcional de la enseñanza ortodoxa, haciendo hincapié en las necesidades de la comunidad, se hicieron pronto populares y desempeñaron un pa-

pel político importante, constituyéndose como auténticos poderes reales frente a los gobiernos o administraciones centrales; por eso los gobernantes tuvieron que tomarlas seriamente en cuenta. (Los almorávides salieron de un *ribāṭ;* los ḥafṣíes de Túnez supieron canalizarlas y dominarlas; en Marruecos, los ṣaʿdíes llegaron al poder gracias al apoyo incondicional de los jeques de la *ṭarīqa ŷazūliyya*, y los ʿalawís tan pronto se apoyaron en las cofradías como las combatieron para mantenerse en el poder; Osmán Dan Fodio, señor de Sokoto, miembro de la cofradía *qadiriyya*, en el siglo XIX fundó un imperio que iba desde el Niger hasta el norte del Camerún.)

Hubo algunas cofradías, dominadas por el abandono resignado y el desinterés temporal de los pueblos, que animaban a sus adeptos a una total inactividad política; otras, desconfiando de los movimientos nacionalistas, se aliarían con el poder colonial; otras, en cambio, fueron el fermento de tomas de posición política de carácter independentista, cuando no de movimientos de liberación nacional (v. gr., la *ṭarīqa sanūsiyya* en Libia).

Hoy día las *ṭuruq*, por más que no tengan ya la importancia que tuvieron en la Edad Media, están presentes en todos los países del Islam (salvo en Arabia y en el Yemen Zaydí) y contribuyen a mantener en el pueblo el sentido de Dios y de la fraternidad (v. *Ḏikr*, *Faqīr*, *Ribāṭ*, *Ṣūfismo*, *Zāwiya*).

Taṣawwuf (v. **Ṣūfismo**).

Ṭawāf. Hecho de correr o de dar vueltas a un objeto sagrado, circunvolución, vuelta(s) (especialmente las rituales en torno a la *Kaʿba*). En efecto, en torno a la *Kaʿba* se efectúan los giros o las vueltas del rito del *tawāf*, a saber, siete vueltas (las tres primeras a paso ligero) en sentido contrario al de las agujas del reloj y, si ello es posible, deteniéndose a cada vuelta para besar o tocar la Piedra Negra, que tiene valor purificador (v. *Ḥaŷŷ*).

Tawḥīd. Unicidad. Unicidad divina. El acto y el efecto mismo del testimonio de la *šahāda* o profesión de fe, expresión oral del *tawḥīd*.

La esencia del islam es, efectivamente, el testimonio de la unicidad de Dios *(tawḥīd)* o, mejor dicho todavía, la afirmación de que no hay ninguna divinidad fuera de Dios (Allāh), lo cual es formulación clara del monoteísmo islámico, que proclama la absoluta unicidad de la divinidad, descartando tajantemente la noción de varias personas que participen de la divinidad. Este dogma exige

que el hombre esté al servicio del Dios único en cuerpo y alma y obedezca su ley. La unicidad divina es el dogma fundamental del islam. Es indudable que el dogma del *tawḥīd* es el fundamento de la creencia en el valor de la unidad bajo todas sus formas: un solo Dios, una sola fe, una sola ley y una sola comunidad.

Ta'wīl. Interpretación. Este vocablo, a veces sinónimo de *tafsīr*, explicación, es el que se emplea preferentemente cuando se habla de la interpretación de las aleyas ambiguas del Corán, aquéllas cuyo sentido literal no está claro; entonces el *ta'wīl*, que desempeña un papel cardinal en el šīʿismo, equivale a interpretación alegórica, toda vez que las palabras del texto sagrado tienen, además de su sentido propio *(ḥaqīqa)*, un sentido metafórico *(maŷāz)*.

El sunnismo desconfió siempre del *ta'wīl* entendido como interpretación esotérica del texto, en tanto que prodigó sus cuidados al *tafsīr* o exégesis explicativa (v. *Bāṭin*, *Tafsīr*).

Tayammūm. La prescripción o el permiso de efectuar la ablución ritual ordinaria *(wuḍū')* con arena, polvo o tierra en vez de con agua, cuando ésta falta. El creyente, tocando y restregando alguna de esas materias con las manos, al pasarse éstas por la cara y los antebrazos, adquiere la pureza legal requerida para efectuar la oración (v. *Wuḍū'*).

Tāŷir (plural: **tuŷŷār**). Mercader, traficante. Los *tuŷŷār* eran negociantes que tenían en sus manos el comercio de importación y exportación. Estos mercaderes tenían considerable fuerza política, hasta el punto de modificar las directrices del Estado; gozaban de protección gubernamental, tenían ideología propia y hacían gala de un cierto desdén aristocrático para con los pequeños comerciantes y tenderos del zoco urbano. Situados por encima del *ṣāḥib as-sūq* o zabazoque, los precios de sus mercancías eran libres y sus compradores no eran jamás particulares, sino comerciantes y detallistas.

Estos *tuŷŷār*, cuyo comercio carecía de periodicidad fija, en cada sitio obedecían a un miembro elegido entre ellos, el *ra'īs at-tuŷŷār* (el jefe de los mercaderes). Dueños de un necesario mercado internacional, pero sometidos a los imprevistos de las rutas terrestres y marítimas, ellos organizaban caravanas, fletaban barcos, invertían capitales y, según la mala o buena salida de los viajes, ganaban o perdían fortunas. Enriquecidos, se volvían mayoristas, convirtiéndose en las ciudades en personajes notables (v. *Jāṣṣa*).

Tesoro público (v. **Bayt al-māl**).

Testigo (v. **Šāhid** y **ʿUdūl**).

Tīmār. Sistema de concesiones de tipo militar, puesto a punto en el siglo VIII/XIV por los turcos osmanlíes u otomanos. Por este sistema las tropas de turcomanos nómadas, que constituían la caballería y que vivían esencialmente del botín, se las destinaba a la frontera con la misión de conquistar o saquear tierras cristianas; entonces se les asignaba además una remuneración permanente en forma de impuestos sobre las tierras que guarnecían. En estas tierras los jefes tribales recaudaban todos los impuestos de sus *muqāṭaʿa* («separación»), concesiones de parte de los ingresos del sultán, y los utilizaban para alimentar y suministrar armas a sus seguidores; a cambio, estaban obligados a prestar servicio militar en el ejército otomano cuando se les requería.

Posteriormente, en el siglo IX/XV, y antes, casi todos los grandes territorios, especialmente en los Balcanes, se dividieron en *tīmār*-s para pagar los servicios de otros cuerpos de ejército, quedando los impuestos de tales tierras en manos de aquéllos a quienes habían sido asignadas; normalmente los oficiales y soldados que habían realizado la conquista.

El *tīmār*, que de suyo no era hereditario, no puede ser asimilado al feudo, ya que la relación entre el que recibía la concesión y el campesino era casi por completo de tipo económico y no incluía ninguno de los derechos ni las obligaciones mutuas que caracterizan el feudalismo europeo. Los *tīmār*-s se concedían en lugar de salarios por funciones militares y administrativas (v. *Iqṭāʿ*).

Ṭirāz. Esta palabra, prestada del persa, significaba en un principio bordado, y se aplicó luego a franjas de escritura bordada o tejida en tela y, por extensión, a breves notas o títulos escritos sobre cualquier material (pergamino, por ejemplo). El *ṭirāz*, o tejido empleado para la confección de vestidos de ceremonia califal, formaba parte de los derechos exclusivos del soberano, al igual que la mención de su nombre en la *juṭba*, durante la oración del viernes, y la acuñación de moneda. En los tres casos, efectivamente, el nombre del príncipe era exaltado.

El *ṭirāz*, en el que se hallaba el nombre y los títulos tejidos en hilo de oro o de color sobre las telas de seda o de brocado, no podía servir de indumentaria más que al príncipe y aquéllos a quienes concedía la gracia de llevar tales ropajes de lujo, siempre como señal de distinción especial (según al-Idrīsī, el coste de un manto o una capa bordada en oro se elevaba a 1.000 dinares). El *ṭirāz*, por extensión, taller real que practicaba el monopolio de recamados,

era uno de los atributos más celosamente guardados de la autoridad soberana.

Existían efectivamente talleres, llamados *dār at-ṭirāz*, en los palacios o dependientes de ellos, donde se confeccionaban estos tejidos y ropas, que estaban a cargo de funcionarios y artesanos cualificados. En los tejidos fabricados aparecía el nombre del director.

La institución del *ṭirāz* en el Islam ya estaba presente en época omeya, en los días de ʿAbd al-Malik (siglo I/VII). En al-Andalus la institución existió desde los tiempos de ʿAbd ar-Raḥmān II (siglo III/IX).

Tradición (v. **Ḥadīṯ** y **Sunna**).

Tribu (v. **Qabīla**).

Tribunales de injusticias (v. **Maẓālim**).

Tribunales de Justicia. El sistema legal de la *šarīʿa* implica unas normas de procedimiento extraordinariamente rígidas, no permitiendo casi ningún arbitrio al cadí. Las leyes de la *šarīʿa* se administran en un solo foro, en un tribunal con un solo juez, no existiendo abogados, jurados, tribunales compuestos por varios jueces ni tribunales de apelación. Las normas sobre pruebas son tan simples como difíciles de cumplir. El demandante por lo general debe presentar a dos varones musulmanes adultos, de buena reputación, para dar testimonio oral idéntico en el que afirmen tener conocimiento de primera mano del caso o delito –en caso de adulterio se requieren cuatro varones–. Las pruebas circunstanciales no se aceptan por muy convincentes que sean; el que una chica soltera dé a luz no constituye prueba de fornicación, para ello los testigos acreditativos deberán haber visto el acto sexual en flagrante delito y coincidir en todos los detalles a la hora de declarar (v. *Liʿān*).

El hecho improbable de que se cometan delitos ante «dos o cuatro testigos varones adultos y de integridad moral probada» significa que es prácticamente imposible condenar a nadie, aunque las pruebas sean abrumadoras. Y es ahí justamente donde radica la impracticabilidad de la *šarīʿa:* «el énfasis de la ley de procedimiento islámico no reside tanto en llegar a la verdad, como en aplicar ciertas reglas formales».

Los cadíes desempeñan únicamente dos funciones antes de dar el veredicto: determinar cuál de las partes lleva el peso de la prueba y señalar si los testigos instrumentales que van a declarar están cualificados para atestiguar. Una vez que se han cumplido estos

dos requisitos el proceso se pone en marcha, y el cadí simplemente lo preside para asegurarse de que el proceso sigue el curso prescrito, cuyo procedimiento es tan estricto que le dispensa de casi toda decisión de tipo individual y, por ende, le protege de la eventualidad de interpretar mal la ley.

Siendo, pues, las prescripciones de la *šarīʿa* demasiado difíciles de aplicar en la práctica, es por lo que la jurisdicción en asuntos de derecho civil, contratos y transacciones comerciales fue asumida por otros tribunales. En esos tribunales se incluía a los que aplicaban leyes consuetudinarias, a los inspectores de mercados que imponían la moral y las normas de conducta islámicas, a los jefes de policía que aplicaban su propio estilo de justicia y a los tribunales de reclamaciones *(maẓālim)*, que en un principio se limitaron a atender las quejas contra el gobierno, y después aplicaron sus competencias a los casos de propiedad y a otros asuntos que entraban dentro de la jurisdicción de la *šarīʿa*.

Estos tribunales alternativos con el tiempo, en algunas zonas, se extendieron de tal manera que los cadíes no se ocuparon ya más que de los asuntos de familia (matrimonio, repudio, herencia...). Resultado de esto fue que en casi todo el mundo islámico se estableció una doble administración de justicia: una religiosa, ejercida por los cadíes –basada en la *šarīʿa*– y la otra laica, ejercida por las autoridades políticas, «basada en las costumbres, en la equidad y la justicia, y a veces en la arbitrariedad de las normas gubernamentales».

La ley musulmana se vio así cada vez más apartada de la práctica, pero a la larga «ganó más en el poder que adquirió sobre las mentes de lo que perdió en el control sobre los cuerpos de los musulmanes»; pues cuanto más se separaban las normativas gubernamentales de las prescripciones de la *šarīʿa*, los muslimes se fueron volviendo cada vez más devotos de los principios de la ley canónica que hasta entonces se les habían escapado, hasta llegar incluso a reclamar por parte de los fundamentalistas su puesta en vigor en todos los ámbitos de la vida de los hombres (v. *Maẓālim*, *Muḥtasib*, *Ṣāḥib aš-šurṭa*, *Apéndice VIII*).

Tudmīr (proviene de Teodomiro, gobernador visigodo de la región a la llegada de los árabes). Nombre dado a la provincia *(kūra)* de al-Andalus, cuya capital fue Murcia hasta el final del califato. Sus ciudades principales eran Lorca, Orihuela, Alicante, Cartagena y Murcia (v. *Kūra*).

Ṯugūr (singular: **ṯagr**). Propiamente, fronteras; zonas fronterizas o marcas, abiertas a las correrías, de límites variables e impre-

cisos que, organizadas especialmente para la defensa y jalonadas de castillos, aseguraban ante las incursiones enemigas las vías de comunicación hacia los puntos extremos del territorio musulmán y –a la vez que protegían el territorio útil de al-Andalus por el lado de los reinos cristianos– servían de zonas avanzadas de apoyo para las expediciones lanzadas contra los países enemigos limítrofes, asegurando así, contra fuerzas y presiones extrañas, la existencia del estado islámico andalusí. Eran, pues, circunscripciones fronterizas de tipo militar, a cuya cabeza estaba, por delegación del emir o califa, un jefe militar o *qā'id*, no como las coras (*kūra*-s) que, fuera de las marcas, eran las circunscripciones provinciales del interior, a cuyo mando estaba, por lo regular, un gobernador civil, valí o ʿāmil.

Las marcas de al-Andalus eran tres: la Marca Superior *(aṯ-Ṯagr al-aʿlà)*, con capitalidad en Zaragoza, que integraba las áreas adyacentes al valle del Ebro; la Marca Media *(aṯ-Ṯagr al-awsaṭ)*, con capital en Toledo. En tiempos de esplendor califal –y con el concomitante aumento del poder musulmán– el cuartel general de las tropas de la Marca fue trasladado más al Norte, a Medinaceli, más cerca de la zona donde operaban las tropas musulmanas; y, en fin, la Marca Inferior *(aṯ-Ṯagr al-adnà)*, que se extendía desde la sierra de Gata hasta el Atlántico, y tuvo por centro Mérida y posteriormente Badajoz.

Estas marcas, a cuyo frente, por lo general, estaban notables de la región, fueron adquiriendo durante todo el siglo IV/X una entidad política real. Considerando que sus gobernadores contaban con mayor fuerza militar que los valíes de las coras, al derrumbarse el califato, en el siglo V/XI, aquéllos, como jefes militares de su demarcación, consiguieron evitar la atomización que afectaría a las restantes regiones de al-Andalus. Así, inicialmente, los reinos de taifas de Zaragoza, Toledo y Badajoz fueron los reinos más extensos.

Ṭūlūníes. Primera dinastía musulmana de gobernadores autónomos en Egipto, al que dominarían entre 254/868 y 292/905.

La dinastía, fundada por el turco Ibn Ṭūlūn, se basaba en un poderoso ejército de mercenarios, gracias al cual pudo anexionarse Siria. Egipto recuperaría su independencia, como tantas otras veces, bajo el dominio de un soberano extranjero, a la vez que su prosperidad; por cuanto sus réditos fiscales, que antes se enviaban a Bagdad, fueron gastados en el país. Los ṭūlūníes, fervientes sunníes, reducirían la influencia de los cristianos coptos en el país, creando una administración y una burocracia en manos de musulmanes.

Este régimen, como el de sus seguidores los *ijšīdíes* (323/935-

358/969), a pesar de sus ventajas, no gozó del apoyo activo de la población en razón de su carácter extranjero.

Efectivamente, ambas dinastías no llegaron a alcanzar en absoluto contenido «nacionalista», fueron una especie de episodios aventureros que, tras sendos períodos de anarquía, lograron imponerse y prosperar merced a la audacia y a las dotes de sus fundadores, ambos turcos; el segundo, Muḥammad b. Tugŷ, una vez asegurada su posición, tomaría el título de *ijšīd* –nombre del que deriva el de la dinastía, y que habría sido usado en tiempos antiguos por los príncipes de Fargāna, lugar éste del que era oriundo– y llegaría a dominar hasta Damasco, donde chocaría con los ḥamdāníes. A su muerte, el poder quedó en manos de un eunuco negro, Kāfūr (= alcanfor), primer ejemplo de un esclavo negro que se izaría hasta las más altas cumbres del poder en un estado islámico; con él la dinastía mantendría sus posesiones territoriales frente a los ḥamdāníes y fāṭimíes hasta su muerte. Poco después, en 358/969, sobrevendría la conquista de Egipto por los fāṭimíes y con ello el fin de los *ijšīdíes*.

U

ʿUdūl (singular: **ʿadl**). La palabra puede traducirse por «personas de buena moralidad» y, como tecnicismo, expresando una noción jurídica, remite a «testigos instrumentales». Los *ʿudūl* para poder serlo tenían que haber alcanzado la pubertad, estar sanos de mente, ser libres y musulmanes y no haber sido jamás condenados por calumnia. En posesión de estos requisitos y una vez verificada su buena moralidad *(ʿadūla)*, podían ser nombrados por el cadí testigos instrumentales profesionales, dependiendo de la discreción del cadí por lo regular el mantenerlos como tales o deponerlos.

A estos *ʿudūl* o testigos instrumentales (llamados comúnmente *šuhūd* en Oriente) se recurría para registrar por escrito las declaraciones. Entre sus atribuciones estaba la redacción de todo tipo de actas y contratos (actas matrimoniales, de repudio, de dote, de donación, transacciones varias, etc.). Eran, en suma, una especie de notarios cuya presencia, según el rito mālikí, era obligatoria junto al cadí en el proceso (eran a un tiempo testigos y escribanos), variando su número; número que generalmente quedaba al buen criterio de dicho magistrado. También podían a veces dictaminar en causas de poca importancia.

El cargo de testigo instrumental era honorífico y no estaba, en consecuencia, remunerado, aunque recibía donativos del público a título de limosna. Se sabe, con todo, que el cargo era rentable, y no ya por la venalidad de sus titulares, sino por ser plataforma para acceder a la judicatura y por estar comisionados por el cadí para administrar muchos de los bienes de mano muerta (*waqf*-s) y otras actividades rentables (v. *Šāhid*).

Ulemas (< **ʿulamāʾ**, singular: **ʿālim**). Los que poseen saber o ciencia, sabios, eruditos, doctores. Sabios especializados en el es-

tudio del Corán, de la *Sunna* y de sus comentarios. Son los que en general estudian la ley musulmana *(šarī'a)*.

Conviene distinguirlos de los alfaquíes, que se dedican más específicamente a las prescripciones de la ley, que es lo que constituye propiamente el *fiqh*, jurisprudencia, que dimana de las mismas fuentes en las que están versados los ulemas. Estos se hicieron desde el principio necesarios; así, por ejemplo, cuando un cadí tenía dudas de algún aspecto de la ley o existía conflicto entre leyes, lagunas de las mismas, etc., consultaba a un sabio especializado en el tema, esto es, a un ulema.

Los ulemas y alfaquíes han gozado desde siempre de una cierta veneración religiosa en el Islam, falto de un clero constituido; ejercen de hecho una especie de sacerdocio o, mejor dicho, de doctorado del derecho como intérpretes de la *šarī'a* o ley canónica. (Para los musulmanes, el estudio de las cuestiones legales más áridas es considerado como una forma de culto; en consecuencia, los versados en la ley sagrada han sido siempre tenidos por hombre de religión, desempeñando a veces, por tal conocimiento, los oficios de jueces, líderes de la comunidad o intermediarios entre las autoridades gubernamentales.)

En su conjunto, un buen número de ellos ha enseñado en todo tiempo en mezquitas y *madrasas*, extendiendo su influencia a través de ellas sobre el poder político. No hay, sin embargo, que confundir –como se suele hacer– el ulema (o alfaquí) con el sacerdote católico. El primero realiza estudios islámicos y derecho y, una vez terminados, no precisa de rito alguno ni de ningún otro requisito para ejercer sus funciones; el segundo tiene que ser ordenado y ungido por el obispo para desempeñar la misión de administrar los sacramentos.

Umm walad. Literalmente, «madre de un hijo», esclava que ha dado un hijo a su amo por las obras de éste.

Cualquier musulmán puede poseer sexualmente a sus esclavas; ahora bien, si de la esclava concubina nace descendencia, entonces ésta adquiere una categoría especial, se convierte en *umm walad* y queda en una situación intermedia entre la libertad y la esclavitud, o sea, queda manumitida *de jure*, no siéndolo *de facto* hasta la muerte de su señor; a partir de ser *umm walad* ya no puede ser enajenada por su dueño, ni pueden ser arrendados sus servicios.

Respecto a la condición del hijo, como quiera que la unión del libre con la esclava haya sido a título de dominio por parte del varón sobre ella, nace libre. (En los demás casos, cuando el padre y la madre son de distinta condición, el hijo tiene siempre la de la madre.)

En la Arabia preislámica, los hijos nacidos de una madre esclava y de un padre libre eran esclavos. De ahí que muchas veces los dueños de esclavas obligasen a éstas a ejercer la prostitución, a fin de obtener doble ganancia, considerando el eventual ganado humano de los embarazos.

El estatuto de *umm walad*, una categoría jurídica puramente islámica, daba a la mujer esclava el derecho a tener hijos libres que accederían a la herencia de todo lo que podía ser heredado, como los hijos de una madre libre, incluso fortuna y poder, llegando en muchas ocasiones al califato. Ibn Ḥazm nos informa que en tiempos de los omeyas sólo dos de sus califas fueron hijos de esclavas: Yazīd [III] e Ibrāhīm, «pero a partir del momento en que los abasíes alcanzaron el poder, viene sucediendo lo contrario, hasta el punto de que puede considerarse excepcional que un califa tenga por madre a una mujer libre (...), solamente han tenido esta condición as-Saffāḥ, al-Mahdī y al-Amīn» (v. *Esclavos*).

Umma. Comunidad, comunidad de los musulmanes. La palabra *umma* connota, a través de la noción de «madre» *(umm)*, el concepto de una «comunidad-matriz» (portadora de todos los valores religiosos que anticipan de alguna manera el reino de Dios sobre la tierra). La *umma*, la comunidad fundada por el profeta Mahoma en Medina, en un principio englobaba a no musulmanes (a los judíos medineses, a los que el Profeta esperaba ganar para su credo); pronto, sin embargo, se convertiría en algo exclusivo de los verdaderos creyentes; de tal manera que la *umma* vino a ser la comunidad musulmana.

El Profeta, para atraer a los miembros de las tribus, a fin de que se unieran a su movimiento religioso, tenía que proporcionarles un vínculo de relación no menos poderoso que la tribu que dejaban –pues un individuo que no tuviese vínculos tribales no poseía categoría social alguna; podía ser robado, violado o aniquilado con toda impunidad–; por eso creó *ex nihilo* una comunidad nueva, dentro de la cual la religión constituía su razón de ser y los individuos eran solidarios entre sí. La *umma* cristalizó, pues, como una nueva forma de organización política y social con una base esencialmente religiosa, conservando, no obstante, en su seno elementos tomados de la antigua organización tribual preislámica; mas la diferencia esencial con respecto al sistema anterior residía en que se asentaba en la religión islámica y no en el parentesco; en vez de basarse en lazos de sangre, se cimentaba en un mismo juramento o pacto religioso. Así, por más que la tribu subsistiera en el seno de la *umma*, ésta le sería exterior y superior.

Sistematizando las notas que la caracterizan, éstas serían: 1) Los lazos de sangre fueron reemplazados por la nueva fe. 2) Las interminables venganzas por delitos de sangre fueron suprimidas y reemplazadas por arbitrajes y composiciones. 3) La *umma* reemplaza como unidad superior al grupo tribal. 4) La jefatura de la *umma* corresponde a Dios, su legislador, cuyo representante es el Profeta.

La *umma* presenta también un carácter dual; para los musulmanes es una entidad religiosa; para los no musulmanes era una especie de confederación tribal artificial. Pero en realidad difería de la tribu: 1) En que no tenía límites para expandirse. 2) Estaba mejor organizada que la tribu.3) Tenía como vínculo la fe. 4) Tenía una misma ley.

Por ello, el concepto de *umma* es revolucionario. Por primera vez en la historia el criterio de la fe, o el acto consciente de elección, sustituyó al accidente genético del nacimiento como criterio de identidad, naturaleza o nacionalidad, identificándose ésta con el *dār al-Islām*, el dominio islámico, que es la proyección práctica e imperfecta de la *umma* en el tiempo histórico, ya que, de hecho, la *umma* ha conocido guerras civiles y roturas que han engendrado las diferentes sectas islámicas.

La *umma* –fundamentada sobre bases dogmáticas institucionales y éticas formuladas en los textos coránicos, en las palabras del Profeta y en su conducta– sería la comunidad de creyentes que habría de realizarse a través de ciertas instituciones: el califato, la administración de justicia, el sistema de educación, la ética de las transacciones, etc.; fue el crisol de la nueva sociedad formada, tras la conquista, por un conglomerado de individuos, de tribus, de grupos étnicos y de razas, pero solidaria por la fraternidad de la fe; hasta tal punto que ni incluso la propia ruptura de la *umma* (en jāriŷíes, šīʿíes y sunníes) ha hecho disminuir este sentimiento entre los musulmanes actuales. Habida cuenta que la *umma*, comunidad jurídico-político-religiosa de aquellos que a través del espacio y el tiempo están unidos por el Islam, trasciende cualquier cuadro espacial o temporal determinado.

Por ello mismo, por más que la propia noción de *umma* haya adquirido un contenido y un alcance variable según los tiempos, y por más que la palabra haya generado en época reciente nuevas acepciones, conformando expresiones y estableciendo diferenciaciones tales como: *Umma al-waṭaniyya* (Estado-nación), *Umma al-ʿarabiyya* [Nación (o patria) árabe] y *Umma al-islāmiyya* (Comunidad islámica), los musulmanes de hoy, como los de ayer, tienen el sentimiento de pertenecer a una misma y única comunidad: la *Umma*, por antonomasia, la instituida por la divinidad a través de su Profeta.

ʿUmra. Peregrinación menor; ésta puede hacerse en cualquier época del año. Sus ritos son los del *iḥrām* o estado sacro del peregrino, simbolizado por la indumentaria (compuesta por dos piezas de tela blanca que ciñen el cuerpo); el *tawāf*, siete giros o vueltas alrededor de la Kaʿba (las tres primeras a paso rápido y deteniéndose a cada vuelta para besar la Piedra Negra), y el *saʿy*, siete carreras entre aṣ-Ṣafā y al-Marwa, en recuerdo de Agar cuando buscaba agua para Ismael. Una vez efectuados estos ritos centrados en La Meca, o mejor en la Kaʿba, la *ʿumra* se da por terminada.

La peregrinación menor islámica *(ʿumra)* es, sobre todo, un ejercicio de piedad individual, no como la peregrinación mayor *(ḥaŷŷ)*, que es una fiesta celebrada cada año por el conjunto de la comunidad musulmana (v. *Ḥāŷŷ*, *Kaʿba*, *Ṭawāf*).

ʿUrf. Costumbre, uso. Como fuente de derecho secundario, el *ʿurf* no sólo engloba el derecho consuetudinario árabe anterior al islam, sino también las múltiples trazas de derechos escritos extraislámicos (bizantino, sasánida, talmúdico, etc.), que han perdurado en la vida de los pueblos musulmanes. Se ha subrayado la importancia de los aportes del *ʿurf* en el derecho, ya que la práctica islámica acepta la costumbre siempre que ésta no contravenga las prescripciones coránicas.

El *maḏhab* mālikí es el que tiene más en cuenta el *ʿurf*, por eso su doctrina jurídica se explicitará, en el transcurso de los siglos, según una jurisprudencia donde las prácticas locales y las tradiciones regionales desempeñarán un gran papel. Hoy el derecho consuetudinario recula ante la voluntad centralizadora de los estados modernos.

Uso (v. **ʿUrf**).

ʿUšr. Diezmo (deducido, en principio, en provecho de las necesidades públicas). El término a menudo es empleado en los textos con el sentido de *ṣadaqa* y de *zakāt*. En efecto, la *zakāt* toma el nombre no coránico de *ʿusr* (aunque la deducción no sea siempre el décimo: de los cereales se deducía del décimo al vigésimo, según las condiciones del cultivo); dado que las propiedades de los musulmanes debían la *zakāt* que gravitaba sobre los bienes de todos los creyentes, éste fue considerado como equivalente, en el caso de las propiedades, a un diezmo *(ʿušr)* sobre los productos.

Las tierras en el momento de la conquista árabe, por más que se considerasen como propiedad de Dios siendo la comunidad musulmana usufructuaria, podían pertenecer *groso modo* a dos categorías: las que se dejaron a sus antiguos propietarios a condición de

pagar el impuesto sobre la renta de la tierra, el *jarāŷ*, y las tierras que heredaba el nuevo Estado islámico de los bienes de los antiguos estados o de los propietarios desaparecidos.

De estas tierras, el estado islámico guardaba una parte bajo su dominio directo y repartía el resto en parcelas (*qaṭā'ī*, singular: *qaṭī'a*), que concedía a notables musulmanes en arrendamientos de tipo enfitéutico (comparable a la *emphyteusis* bizantina). Estos notables debían pagar el *'ušr* o diezmo sobre los productos de la tierra, mientras que a los no musulmanes se les exigía el *jarāŷ*, un impuesto territorial que podía, en ciertos casos, llegar a la mitad del producto total. (Mientras el *jarāŷ* era una obligación fiscal de la que nadie quedaba excluido, que –sin tener en cuenta una cantidad mínima exenta de impuesto de lo producido– debía pagarse anualmente entre el 20 y el 50 por 100 del producto, siendo acumulables y heredables los atrasos en el pago y responsable de ello la comunidad confesional; el *'usr* era una obligación física personal de la que estaban excluidos los considerados menores [el menor, el demente, el esclavo...] y debía pagarse una vez cubiertas las necesidades vitales del creyente y a partir de unos mínimos –anualmente, por lo regular entre el 5 y el 10 por 100 del producto–, extinguiéndose tal obligación de pago transcurrido el año.)

Pronto las concesiones de tierra por los califas a determinados musulmanes y la compra de los árabes de tierras sujetas a *jarāŷ*, que automáticamente se volvían «tierras de diezmo» (como lo eran las tierras de Arabia cuna del Islam y de los primeros creyentes), trajo como consecuencia una disminución de las rentas del impuesto sobre la tierra, que junto a la capitación *(ŷizya)* era el principal recurso del Estado.

Las reformas del califa omeya 'Umar [II] (m. 101/720) y la estructuración financiera de Hišām (m. 125/743) acabaron con el anterior estado de cosas, por cuanto que el impuesto del *jarāŷ*, a partir de entonces, quedaría adscrito a la tierra y no a su propietario, y las comprase quien las comprase seguirían siendo tierras de *jarāŷ*, en tanto que las tierras de *'ušr* o de diezmo no podían ser aumentadas.

Parece que el primero que instituyó el diezmo en el Islam fue Omar, el segundo califa, compañero del Profeta, y desde entonces el *'ušr* fue exigido también, como una especie de patente, a los mercaderes extranjeros que venían a territorio islámico, a los que eran *ḏimmíes* se les cobraba diezmo, y a los que eran musulmanes, un cuarto (v. *Qaṭī'a*, *Zakāt*).

Uṣūl (singular: **aṣl**). Raíces, bases, principios (de una ciencia). Este término se emplea como componente de tres expresiones que

son otras tantas designaciones de ciencias islámicas: *uṣūl ad-dīn*, «raíces o principios de la religión» –en este sentido, es sinónimo de kalām, teología o, mejor aún, «apología defensiva» del islam– (estos principios serían: 1) fe en la existencia y unicidad de Dios *(tawḥīd);* 2) creencias en los ángeles; 3) en las escrituras reveladas; 4) en los profetas; 5) creencia en la resurrección y el Juicio Final; 6) la fe en el decreto divino. Los šīʿíes coincidirían con los sunníes, salvo en el último punto, y se diferenciarían de ellos por su creencia en los imāmes como sucesores del Profeta y en la cuestión de la justicia divina, que consideran cualidad intrínseca de la naturaleza de Dios); *uṣūl ad-ḥadīṯ*, «raíces o principios del ḥadīṯ», que remite a la manera de tratar la terminología y el método de la «ciencia» de la tradición, y *uṣūl al-fiqh*, «raíces o principios del derecho islámico», que es donde se hallan los aspectos más originales del pensamiento musulmán y que se define como la metodología de la jurisprudencia islámica (que aplica las reglas de la hermenéutica a la solución de los problemas históricos, filológicos y críticos propios del estudio y el uso de las fuentes) y como la ciencia de las pruebas que conducen a la determinación de las leyes morales de una manera general.

Las pruebas, las mismas que sus raíces, son de cuatro clases: el Corán; la *Sunna*, la tradición del Profeta; el *iŷmāʿ*, el *consensus doctorum*, y el *qiyās*, el razonamiento analógico (v. *Fiqh*, *Ḥadīṯ*, *Kalām*).

Usura (v. **Ribā**).

V

Valí (< **wālī**). Gobernador de un distrito o una región con mando militar y político, que podía o no tener un funcionario adjunto encargado de los servicios financieros del distrito o de la región. Por ejemplo, los sāmāníes y los gaznawíes colocaban a sus valíes como gobernadores de las diferentes provincias de sus dominios; pero mientras los primeros les adjuntaban *'ummāl* (singular: *'āmil*), que estaban al cargo de las finanzas independientemente de los valíes, los segundos hacían a sus valíes también responsables de las finanzas.

En al-Andalus, durante el emirato dependiente (98/716/139/756) se sucedieron una serie de valíes, nombrados directamente por el califa de Damasco o por el gobernador de al-Qayrawān, para todo el territorio y con todos los poderes. Estos valíes dividieron el territorio en distritos administrativos o coras *(kuwar)* y al frente de cada uno de ellos pusieron un valí, *qā'id*, general, o *'āmil* como gobernador. Con el emirato independiente y el califato la función del valí fue la misma. A veces se observa que los términos valí y *'āmil* en esta época van adquiriendo cierta sinonimia referidos al gobernador de una cora. En época granadina la sinonimia es ya completa: al gobernador de una provincia se le llama indistintamente *'āmil* y valí (v. *'Āmil*).

Visir (< **wazīr**). Título de los ministros de Estado y de los más altos funcionarios. En tiempos de 'Abd al-Malik (65/685-86/705) empezaron a existir una serie de visires con poderes restringidos que, como altos funcionarios, dirigían los principales servicios. Los primeros califas abasíes, los fātimíes y los omeyas de al-Andalus, al copiar el sistema administrativo y burocrático de los ome-

yas, copiaron también el cargo de visir, que en un principio no tuvo la importancia que adquiriría con los abasíes, siendo entonces el personaje que lo ostentaba casi todopoderoso; puesto que los califas, delegando en él su autoridad administrativa, terminaron por abandonarle el poder político.

En al-Andalus el título de visir fue otorgado a simples consejeros que ayudaban al emir en las tareas administrativas y de gobierno, pues el título de *ḥāŷib*, chambelán, fue enseguida superior al de *wazīr*.

En la época de los reinos de taifas el visir no fue más que un secretario, muchas veces de gran cultura. El cargo no parece haber tenido excesiva importancia con los almorávides y almohades. Habría que esperar el período granadino para que otra vez se volviera una dignidad importante. Efectivamente, en tiempo de los naṣríes el ministro de Estado es llamado *wazīr* y su titular tenía varias atribuciones: administrativas, políticas y militares.

La elección del visir, como regularmente sucedió en todo el dominio islámico, dependía de la voluntad del soberano y su permanencia en el cargo igualmente dependía del humor del príncipe.

En al-Andalus existió el título honorífico de *ḏū l-wizāratayn*, «poseedor de los dos visiratos», a saber, el de la pluma y el de la espada. Dicho título solamente se convertiría en cargo efectivo, y no puramente nominal, en el período naṣrí, donde hubo visires que ejercieron el poder civil y el militar conjuntamente (v. *Ḥāŷib*).

W

Wahhābismo (Wahhābiyya). Comunidad islámica fundada por Muḥammad b. ʻAbd al-Wahhāb (1115/1703; 1206/1791) en el Naŷd, Arabia Central. Este nombre, dado a la comunidad por sus adversarios, no es empleado por los miembros de dicha comunidad, que se llaman a sí mismos *muwaḥḥidūn*, unitarios, y se consideran sunníes ḥanbalíes, siguiendo la línea de Ibn Taymiyya (m. 728/1328). El *wahhābismo* es, en definitiva, la aplicación práctica de los principios rigoristas del ḥanbalismo, postulando la vuelta al islam de los primeros califas y la supresión de todas las innovaciones reprobables *(bidʻa)*.

Según esa doctrina, es reo de *širk*, politeísmo, y, consecuentemente, merece la muerte, quien extienda a cualquier criatura (ángel, profeta, santo...) la veneración que sólo a Dios se debe. Es *kāfir*, infiel, quien niega el determinismo de los actos humanos y quien se sirve de la interpretación alegórica *(ta'wīl)* en la exégesis del Corán. La noción de *iŷmāʻ* queda limitada al consenso de los Compañeros del Profeta.

Con todo, la ideología *wahhābī*, por su voluntad de retorno a las fuentes auténticas de la fe musulmana, tuvo repercusiones en todos los países islámicos. Su mérito fue sacar al islam medievalizante de la época otomana, a la vez que sus excesos suscitaron el *iŷtihād*, que ha sido la base de los movimientos reformistas, tanto tradicionalistas como los de tipo modernista.

En la Arabia saʻūdí hoy día, bastión del *wahhābismo*, el uso de tabaco y del rosario *(subḥa)* se sigue considerando como innovación vituperable y, por consiguiente, se prohíbe; como está prohibido añadir alminares a las mezquitas, porque en los primeros tiempos del islam no los había.

El *wanhhābismo* se separa en esto del ḥanbalismo, así como en lo siguiente: la exigencia de estar presente en la oración pública, la obligación de entregar el azaque sobre las ganancias secretas y no manifiestas, y en el hecho de que pronunciar la *šahāda*, profesión de fe, no sea suficiente para hacer de un infiel un creyente (se requieren además otras pruebas).

El rigorismo *wahhābí* no ve con buenos ojos a los šīʿíes ni a los sufíes.

Walā' (v. **Mawālī**).

Walī (plural: **awliyā'**). Amigo, dueño, cercano, protector, bienhechor; el término tomado en sentido religioso equivale a «santo».

La mención que hace el Corán de ciertos elegidos que están particularmente «cercanos» a Dios propició el desarrollo en el Islam del culto de los santos, resultado, por otra parte, de la convergencia de corrientes diversas, como la piedad popular, las influencias sufíes, etc. Este desarrollo se manifiesta donde generalmente se halla la tumba de un *walī*. El aflujo de gentes a tales lugares ha determinado con frecuencia la creación de centros de población, ya que si la fama del *walī* era grande, solía haber varios días de mercado que terminaba por hacerse permanente.

Hay dos clases de *awliyā'*, santos: los conocidos y los desconocidos; a estos últimos, que están repartidos por los diferentes lugares, les toca sustentar el orden del mundo por medio de sus intervenciones, a menudo, prodigiosas. Entre los conocidos, que han sido exaltados a la santidad por el pueblo, se hallan personajes históricos famosos, como Ibn ʿArabī de Murcia, enterrado en Damasco o *sīdī* ʿUqba, conquistador del Magreb, enterrado en al-Qayrawān...

Puede haber también santos vivos que alcanzan el rango de *awliyā'* gracias a cierto rasgo poco común que de alguna manera haga presuponer la intimidad con Dios. Vivos o muertos, los santos son objeto de la visita de las gentes deseosas de recoger su *baraka*.

En las regiones del Magreb el culto de los santos históricamente adquirió desarrollo y perfiles particulares. Se veneró sobre todo a hombres que se levantaron contra la invasión infiel –cuando España quiso conquistar aquellas tierras tras ganar Granada en 1492–. Solían ser morabitos, esto es, moradores en *ribāṭ*-s o eremitorios fortificados que protegían las fronteras del Islam; posteriormente las tribus y familias morabíticas [*murābiṭ* (> morabito), *mulāy* o *muwlay*, *sī*, *sīdī*, *sayyid* son sinónimos de *walī*], esto es, que habían tenido entre sus miembros a un santo, como herederos de su *bara-*

ka, constituyeron y constituyen todavía hoy una especie de nobleza, y su influencia ha sido grande en la historia del Marruecos y regiones limítrofes (v. *Baraka*, *Ribāṭ*).

Wālī (v. **Valí**).

Waqf (plural: **awqāf**). Impedir, separar, inmobilizar. Como vocablo técnico, viene definido como «la constitución de un usufructo del cual el dueño se desprende, consagrándolo a obras de tipo benéfico-social»; remite a bienes de manos muertas o fundación pía. El *waqf* o *ḥubus* (de la misma raíz proviene el adjetivo *ḥabīs* > habiz, en español, voz sinónima utilizada por los mālikíes y la casi únicamente empleada en el occidente islámico) abarcaba el conjunto de bienes y rentas producidas por los mismos, dedicados al sostenimiento de mezquitas, madrazas, hospitales y otras fundaciones de carácter piadoso y de utilidad pública, de asistencia a pobres o a fundaciones de familia para protección de parientes. Había, pues, *grosso modo* dos clases de waqf: los que se constituyeron con una intención piadosa y los que se constituyeron con vistas a proteger intereses particulares. (El *waqf jayrī*, en terminología moderna, remite al *waqf* «público» o «caritativo» y se diferencia del *waqf ahlī* o *ḏurrī*, el «privado» o «familiar». Uno y otro son contemplados por la ley islámica, sin embargo, como obras caritativas y las mismas reglas se aplican a ambas clases de *waqf*.)

En el primer caso, la función piadosa respondía también a unas necesidades públicas, dado que el presupuesto califal no contemplaba (o muy poco) el capítulo de los trabajos públicos. Fueron los soberanos o ricos particulares los que, preocupados por ganar la gloria en este mundo y la recompensa en el otro, construyeron mezquitas, madrazas, hospitales, caravaneras, puentes, etc., o cuidaron de su reparación; pero como nada aseguraba la conservación y reparación de esos edificios, ni la subsistencia de las personas encargadas de asegurar su utilidad, los fundadores se esforzaron en garantizar sus obras contra la ruina y el abandono, constituyendo en favor de Dios unos bienes cuyos productos o rentas estuviesen consagrados a perpetuidad para el mantenimiento de la fundación.

El *waqf* o habiz, pues, revestía la forma de donación y también de contrato hecho con Dios (para que la fundación fuese válida tenía que haber un fundador y un beneficiario), por lo cual, además de hacerse irrevocable, adquiere carácter sacro y se hace inalienable, insecuestrable e imprescriptible.

Los bienes inmuebles consagrados a ese efecto podían ser o bien propiedades urbanas, como casas de alquiler, tiendas en los

mercados, almacenes, alhóndigas, baños, etc., que procuraban ingresos regulares y que aseguraban su propia conservación con parte de las rentas, o bien podían ser propiedades rurales, como tierras, o establecimientos industriales, como molinos, almazaras, jabonerías, fábricas de papel, etc., o bien si el *wāqif* o fundador del *waqf* era un soberano, los impuestos de un pueblo o distrito. Había múltiples modalidades.

Estos bienes debían ser administrados por uno o varios administradores, el fundador designaba al primero, que a su vez escogía al segundo, éste al tercero y así sucesivamente, o era nombrado por el cadí que, en cualquier caso, tenía la obligación de velar por los *awqāf* o habices.

Según parece, hasta el siglo V/XI, esta clase de fundaciones pías destinadas a obras de interés público fueron bastante escasas; sólo los soberanos, visires y notables fueron capaces de realizar tales obras de generosidad.

El segundo tipo de *waqf* o habiz respondía a unos motivos económicos muy diferentes y fueron creados y utilizados para proteger intereses particulares. Con el fin de conservar en el seno de una familia tierras, casas o bienes amenazados de sucesivos fraccionamientos (dado el régimen sucesorio islámico que organiza un reparto completo y complicado de los bienes hereditarios, bienes que en unas pocas transmisiones quedan divididos en una infinidad de partes, resultando entonces su explotación imposible), el *waqf* conjuraba y remediaba ese mal, constituyéndolo en provecho de los descendientes del fundador; así, el fondo permanecía homogéneo, la explotación era posible y sus rentas perfectamente dividibles.

Otros *awqāf* se creaban por temor a usurpaciones o a confiscaciones, de esa forma quedaban al abrigo de la rapiña de los príncipes o de los altos funcionarios, dado el carácter sacro e inviolable de la fundación; otras veces las excesivas exigencias fiscales podían dar lugar a la dispersión o el desmantelamiento de la propiedad. En ambos casos, el expediente adecuado era convertirlos en bienes de manos muertas en beneficio de una familia o de unas personas que cobraban las rentas.

La administración de estos bienes constituidos en *waqf* se aseguraba por el mismo procedimiento explicitado anteriormente y eran supervisados por el cadí.

La institución del *waqf* no fue un factor de progreso económico, porque, a más de comportar un estancamiento del rendimiento de las propiedades (la institución estuvo viciada por la incuria y la mala gestión de los administradores encargados de su conservación; las fundaciones piadosas debieron ser frecuentemente reno-

vadas), contribuyó a inmovilizar una parte importante de las tierras. Así, por más utilidad que pueda haber tenido la institución del *waqf*, tuvo el inconveniente de retirar de la circulación una gran cantidad de bienes y de privarlos de una activa e interesada gestión.

Los *awqāf* o habices, que se suponía debían durar perpetuamente, jamás duraron largo tiempo. Igual que en Europa, estas propiedades de manos muertas fueron finalmente expropiadas porque creaban un desequilibrio intolerable de riqueza. No pocas veces los beneficios de los *awqāf* se convirtieron en un deseable objeto para los gobiernos –desesperados por conseguir nuevas fuentes de ingresos– o para los conquistadores, sin ningún interés en conservar convenios anteriores. En consecuencia, pocas propiedades de manos muertas duraron mucho más de lo que pudiera durar una dinastía.

En lo tocante a los objetos que se podían constituir como *waqf*, no sólo eran los inmuebles; los mālikíes admiten también muebles y aun bienes semovientes; así, por ejemplo, un libro para ser estudiado gratuitamente por los estudiantes pobres, un caballo para hacer la guerra santa... El *waqf* o habiz en estos casos, como en los otros, se extinguía por la destrucción total y definitiva de la cosa constituida como *waqf*.

Waṭṭāsíes (= Banū Waṭṭās). Dinastía beréber que rigió el Marruecos desde el 877/1472 al 957/1550. Los Banū Waṭṭās eran una rama de los benimerines o marīníes y como una especie de regentes o mayordomos de palacio se hicieron con el poder, si bien actuando como visires de los últimos benimerines hasta el 869/1465, en que desapareció el último dinasta marīní. En 877/1472 el waṭṭāsí Muḥammad aš-Šayj, después de años de luchas, logró entrar en Fez, donde dominaban los jerifes idrīsíes, y se hizo proclamar sultán.

La caída de Granada y la fundación de las plazas costeras atlánticas de Safi (916/1510) y Mazagán (920/1514) por los portugueses produjeron gran efervescencia en el país. Al calor de la guerra santa contra el infiel, pretendientes de toda laya aprovecharon para medrar, entre ellos los jerifes ṣa'díes, que terminarían haciéndose con el poder, avanzando desde el Sur, donde habían tomado ya Marrākuš en 932/1525. Los Waṭṭāsíes se pusieron a buscar ayuda en Europa (España y Portugal) y entre los turcos para una causa perdida. Los últimos waṭṭāsíes emigraron de Marruecos y, caso extraordinario, algunos se convirtieron al cristianismo; los hubo, incluso, que se hicieron monjes.

El período de los waṭṭāsíes fue una época de transición entre las dinastías beréberes y las dinastías de los jerifes, entre la historia

medieval del país y la moderna (por más que sea excesivo emplear estas dos nociones ajenas a la historia del Islam) (v. *Jerife*, *Ṣa'díes*).

Wazīr (v. **Visir**).

Wuḍū'. Ablución menor que suprime el estado de impureza ritual leve. La ablución es necesaria, debido a que todo lo que sale del cuerpo lo mancilla: la orina, los excrementos, las ventosidades y el esperma; pero, aunque los actos que se derivan de dicha impureza más frecuentemente sean las necesidades corporales, también mancilla el sueño, un desmayo, el haber tocado –aunque sea estrechando la mano– a una persona de otro sexo y que no es pariente próxima sin una tela interpuesta, el contacto con cosas o sustancias consideradas impuras, etc. (la ablución mayor o *gusl* se exige para la impureza de origen sexual).

La impureza menor *(ḥadaṯ)* tiene las siguientes consecuencias rituales: invalidación de la oración y de las vueltas rituales a la Ka'ba y prohibición de tocar el Corán.

El *wuḍū'* consiste en enjuagarse la boca y frotarse los dientes con agua, aspirarla por la nariz y frotarse con ella el rostro, los cabellos, la barba y las orejas, lavarse las manos y los antebrazos hasta los codos y, en fin, los pies hasta los tobillos (v. *Gusl*, *Ṭahāra*).

Wuqūf. Parada, alto. El vocablo designa especialmente el rito de origen preislámico, en el cual el orante permanece en pie ante la divinidad en algún lugar del valle de 'Arafāt.

Es la más grande ceremonia del *ḥaŷŷ*, peregrinación mayor. Se efectúa el día 9 de ḏū l-ḥiŷŷa, después de la oración del mediodía. Los peregrinos de pie, en actitud orante, deben repetir la *talbiya*, orar y recitar el Corán hasta la puesta del sol; luego, a una señal dada se inicia la *ifāḍa*, la marcha rápida hacia Muzdalifa, donde se pernocta. Con los primeros albores del día 10 se hace un breve *wuqūf* y antes de que salga el sol se efectúa otra *ifāḍa* hacia Minā, donde tienen lugar las ceremonias de desacralización de los peregrinos y el fin de la peregrinación.

El *wuqūf* reviste tal importancia que lo único que invalida la peregrinación es la ausencia total de *wuqūf*, o sea, el acto de no estar de pie, parado en actitud orante, durante la tarde del día 9, en 'Arafāt (v. *Ḥaŷŷ*, *Talbiya*).

Y

Ŷabaríes (v. **Qadaríes**).

Ŷāhiliyya. Ignorancia, indigencia (espiritual). Este término se opone en casi todas sus acepciones a la palabra arábiga *islam* y hace referencia al estado de cosas en que se encontraba Arabia antes del advenimiento de Mahoma, es decir, al paganismo del período preislámico y a los hombres de esa época.

Con todo, aunque los musulmanes hayan atribuido a la *ŷāhiliyya* los defectos estigmatizados en el Corán, no han dejado de reconocer a los antiguos árabes cierto número de virtudes, tales como el sentimiento del honor *('irḍ)*, la generosidad *(karam)*, el coraje y la dignidad *(muruwwa)*, la hospitalidad *(ḍayf)*, etc.; así como también, debido precisamente a su comunidad de lenguaje, el hecho de que el Corán fuese revelado en árabe (v. *'Irḍ*, *Muruwwa*).

Ŷihād. En sentido propio, «esfuerzo», pero el esfuerzo en la vía de Dios. Este término, que se suele traducir por «guerra santa», por más que su núcleo semántico no contenga la noción de guerra, viene de una raíz que expresa la idea general de «esfuerzo»: esfuerzo físico y esfuerzo moral que el hombre desarrolla para realizar sus obras, ya se trate de actos de adoración o de culto, ya sea realizando las acciones necesarias para el desarrollo del conocimiento del mundo de la religión o de la ley, ya sea participando en los combates ofensivos o defensivos que la comunidad musulmana ha llevado y puede llevar a cabo contra sus oponentes y enemigos. Pues la comunidad musulmana como tal ha de proseguir su esfuerzo para hacer reinar y extender sobre la tierra las prescripciones coránicas dadas por Dios.

Jurídicamente, el *ŷihād* es para los musulmanes una obligación de suficiencia, un deber colectivo *(farḍ al-kifāya)*, cuyo cumplimiento por un número suficiente de musulmanes dispensa a los otros. Según la doctrina clásica general y la práctica histórica, el *ŷihād* consiste en la acción armada con vistas a la expansión del islam, o bien en la lucha defensiva del dominio islámico (en este último caso el *ŷihād* puede convertirse en un deber fundamental e individual, *farḍ al-ʿayn*). El califa o, en su caso, el emir o sultán deberá preparar las tropas para el *ŷihād* una vez al año y dirigirse hacia el lado más expuesto del territorio islámico. Las gentes del Libro (judíos, cristianos) tienen la opción de aceptar el islam o someterse a la protección musulmana a cambio de un tributo de capitación *(ŷizya)* y de un impuesto sobre tierras *(jarāŷ)*, formando parte de la sociedad musulmana con el estatuto de *ḏimmíes*, protegidos; si ofreciesen resistencia, una vez vencidos, serían esclavizados o exterminados a criterio del jefe de la expedición. Para los paganos, teóricamente, su alternativa es la conversión o la muerte, aunque, en la realidad, la imposibilidad absoluta de aplicar el rigor de la ley dio lugar a que mazdeístas e hindúes y miembros de otras religiones fueran asimilados a las gentes del Libro.

El *ŷihād* tenía como objeto, en principio, no el exterminio sino el establecimiento de la ley de Dios. Dado que es un deber religioso (el musulmán se consagra al *ŷihād* como un monje cristiano se consagra al servicio de Dios), debe emprenderse siempre con la recta intención *(niyya)* de hacer que triunfe el islam, por eso el que combate en el *ŷihād* es el *muŷāhid*, literalmente «el que se esfuerza» (en la vía de Dios), y si ofrece su vida en sacrificio es por excelencia «testigo» (*šahīd*, palabra que se suele traducir por «mártir»). Según los tratados, la muerte en tal combate borra las faltas y abre las puertas del paraíso.

El botín conquistado con las armas en acción de *ŷihād* se dividía en cinco partes: una para Dios y su Profeta, que pasaba al erario, y las cuatro partes restantes se dividían entre los combatientes *(muŷāhidūn)* en una proporción, por lo regular, de tres partes para los jinetes y una para los peones.

Con la desaparición del califato, existen dudas acerca de quién es el que está legitimado para proclamar el *ŷihād*. Parece que la opinión que prevalece es que ese derecho sería prerrogativa de la comunidad (v. *Farḍ*).

Ŷinn (plural: **ŷunūn**). Seres situados entre los hombres y los ángeles, dotados de inteligencia, imperceptibles a nuestros sentidos, que pueden aparecer bajo diferentes formas y realizar proezas

o trabajos extraordinarios; fueron creados de fuego claro sin humo, de llamas de fuego purísimo, poseen una corporeidad más sutil que los hombres y, como éstos, se reproducen y son mortales; aunque pueden captar y comprender las decisiones celestes, que transmiten a hechiceros y adivinos. Los hay fieles e infieles, destinados, consecuentemente, al paraíso los unos y al infierno los otros.

Para los antiguos árabes eran espíritus indefinidos que rara vez adoptaban una personalidad diferenciada o un nombre. Se asociaban con los desiertos, las ruinas y otros lugares siniestros, podían presentar la forma de animal, serpiente o reptil. Se les tenía miedo, aunque no siempre eran malos. Fueron creados para servir o rendir culto a Dios como los hombres. El inspirado por un *ŷinn* podrá lograr conocimientos especiales y era considerado *maŷnūn*, «poseído por un *ŷinn*» (más tarde el término pasó a significar «loco»), tal ocurría con el poeta y el adivino, por eso sus mensajes tenían algo de mágico. Los árabes conocían muchas variedades de *ŷinn*, pero el Corán sólo menciona al *ʿifrīt*.

Los *ŷinn* o *ŷinnī* (nombre derivado de *genii*) remiten a las antiquísimas y universales creencias en los genios, gnomos, elfos, demonios, duendes, espíritus, etc.; estas creencias, legitimadas por el Corán y la *Sunna*, invadieron enormemente las prácticas y la vida religiosa popular. El lugar que ocuparon los *ŷinn*-s en el pensamiento y la vida corriente del pueblo iletrado fue grandísimo, hasta el punto de que su fe y sus prácticas islámicas aparecen en muchos sitios desfiguradas por supersticiones vehiculadas por la creencia en los *ŷinn*-s (v. *Malā'ka*, *Kāhin*).

Ŷizya. Impuesto de capitación que pesaba sobre los no musulmanes que vivían en el dominio del Islam. La *ŷizya* era el precio que pagaban los infieles por el derecho a morar en tierra islámica, manteniéndose en la infidilidad, y por beneficiarse de la seguridad pública y de la protección de los musulmanes contra ataques de enemigos externos.

La *ŷizya* era el resultado del contrato de la *d̠imma*, o pacto de protección, y todos los *d̠immíes* (generalmente gentes del Libro) estaban obligados a pagarlo, excepto las mujeres, los niños, los esclavos, los enfermos, los dementes y los viejos, personas todas sin responsabilidad legal (los monjes, que en un primer momento no lo pagaban, debieron hacerlo a partir de las reformas de ʿAbd al-Malik, hacia el año 81/700). La tasa variaba (entre 1, 2, 3 ó 4 dinares) acorde con la fortuna del *d̠immí* (ya fuese éste pobre, mediano o rico), en los países de divisa de plata la capitación era, respectivamente, de 12, 24 y 48 dirhemes; en un principio, el pago se hacía

en dinero y en especie, que podía efectuarse de forma escalonada a lo largo de varios meses.

La percepción de la capitación personal, además de implicar, lógicamente, la existencia de un censo, no tenía por qué realizarse todos los años, ya que el estado islámico no trata con individuos sino con colectividades (sean estas comunidades de protegidos *[d̠immíes]* o comunidades territoriales agrarias), siendo cada una de ellas responsable fiscal global ante el perceptor musulmán y en última instancia ante el estado islámico.

En los primeros tiempos, con todo, no hubo una distinción clara entre la *ŷizya* y el *jarāŷ* (impuesto sobre la tierra que debía pagar el *d̠immí* que la tuviese) hasta la época abasí. El sujeto a capitación, en fin, sólo se veía libre de ella por conversión (al islam), muerte o emigración (v. *D̠imma*, *D̠immíes*, *Jarāŷ*).

Ŷumādà. Nombre de dos meses del calendario musulmán: el quinto llamado *ŷumādà al-ūlà*, ŷumādà primero, y el sexto llamado *ŷumādà al-ājira* o *at̠-t̠āniya*, ŷumādà último o segundo.

Ŷund (plural: **aŷnād**). Tropa armada. En la época omeya la palabra se aplicaba a las circunscripciones militares de Siria, donde las tropas árabes administrativa y financieramente habían sido repartidas en tiempos de los califas *rašidūn*. Las circunscripciones fueron primeramente cuatro (Ḥims, Damasco, Jordán y Palestina); después, ya en época omeya, cinco (las otras más Qinnasrīn); cada *ŷund* correspondía con un antiguo *thema* bizantino.

Los miembros del ŷund, todos árabes, recibían una soldada que era asegurada por el producto del impuesto territorial de la circunscripción correspondiente; los guerreros además gozaban en su mayoría de concesiones de tierras.

Esta organización fue imitada en al-Andalus. Ya desde 125/743 contingentes sirios y egipcios venidos en 123/741 con Balŷ, conocidos posteriormente como *ŷundíes*, recibieron concesiones territoriales en régimen de hospitalidad o *inzāl*, dos tercios de las propiedades donde se asentaron, tanto en tierras como en bienes muebles, en diversos distritos o coras [El *ŷund* de Emesa (Ḥims) quedó establecido en la región de Sevilla-Niebla; el de Damasco, en el distrito de Elvira (Granada); el de Jordán, en Reyyo (Málaga-Archidona); el de Palestina, en Šidona (Medina Sidonia); el de Qinnasrīn, en tierras de Jaén; en cuanto a los ŷundíes egipcios, los más numerosos, recibieron concesiones territoriales en el Algarve (Beja y Ocsonoba) y en Tudmīr (Murcia)], cuyo usufructo conservaron sus descendientes, a cambio de lo cual estaban obligados a prestar el servicio

militar permanente, respondiendo a la convocatoria del soberano cuando éste los requería, sin que en principio recibiesen soldada por ir a la guerra, aunque, de hecho, recibían donativos en dinero y en especie.

En el siglo IV/X, el término *ŷund* en al-Andalus ya no se aplicaba únicamente a los descendientes de los guerreros venidos con Balŷ, también designaba a todos los andalusíes sujetos al servicio militar obligatorio y en edad de llevar armas.

El término *ŷund*, por otra parte, siguió conservando su sentido primitivo y haciendo referencia a una tropa armada cualquiera que fuese su composición (v. *Kūra*).

Ŷundíes (v. **Baladíes** y **Ŷund**).

Ŷuz' (plural: **aŷzā'**). Parte, porción, treintava parte del Corán. La práctica solemne de la recitación, especialmente en ramadán, dio lugar a la división litúrgica del Corán en partes iguales, en vista de que las suras tenían una amplitud muy desigual. El Libro se divide en 30 *ŷuz'*, 60 *ḥizb* y 120 *rubʿ* (v. *Qur'ān*).

Ŷuz'. En otra acepción remite a una variable extensión de terreno (v. *Kūra*).

Z

Zagüía (v. **Zāwiya**).

Ẓāhir (v. **Bāṭin**).

Ẓāhiríes. Adeptos a la escuela jurídica *ẓāhirī*, fundada por Dāwūd b. Jalāf al-Isfahānī (m. 270/883), la cual, aún más rigurosa que la ḥanbalí de la que deribaba, sólo admitía como fuente legal los textos del Corán y de la *Sunna*, interpretados desde el punto de vista puramente literal y externo *(ẓāhir)* y reduciendo el *iŷmā'* o consenso a los Compañeros del Profeta. Rechazaba la aceptación pasiva del criterio de autoridad *(taqlīd)* y de la tradición, así como de los métodos racionales del *ra'y*, del *qiyās* y de sus derivados: *istiḥasān, istiṣlāḥ...*

Los adeptos a esta escuela fueron iraquíes y persas. Al-Andalus tuvo un egregio representante en la figura de Ibn Ḥazm (siglo V/XI). Sólo durante el reinado del califa almohade Ya'qūb al-Manṣūr (580/1148-595/1199) llegó a alcanzar el rango de escuela jurídica oficialmente reconocida y adoptada –ahora bien, como los pueblos del imperio almohade eran masivamente mālikíes y, en segundo lugar, ḥanafíes, los juristas ẓāhiríes debían emitir sus dictámenes de acuerdo con las normas de esas escuelas dominantes; sólo en el caso de tratarse de gentes ẓāhiríes podían dichos juristas ajustar sus decisiones según su propia escuela jurídica–. La falta de sistematización y las dificultades prácticas de la aplicación de su literalismo provocaron la desaparición de la escuela.

No por ello sus normas han caído en total olvido. Sirva de ejemplo la normativa egipcia de 1946 referida a los testamentos, fundada sobre el derecho *ẓāhirī;* en ella se dispone que los nietos excluidos de la sucesión de sus abuelos –como lo prescriben las demás escue-

las jurídicas–, en caso de muerte del padre o de la madre, recibirán una parte de la herencia, sin exceder del tercio, a título de legatarios. Esta innovación –la representación sucesoria no existe en el derecho islámico– sería después adoptada en Siria, Túnez, Marruecos y Argelia (v. *Maḏhab*).

Zakāt. Azaque, limosna legal. El vocablo tiene unas connotaciones de «purificación» e «incremento» (pagar la *zakāt* purifica al creyente en el incremento de sus bienes). A veces se usa la palabra *ṣadaqa* como sinónimo de *zakāt;* pero, generalmente, *ṣadaqa* indica limosna voluntaria y *zakāt* limosna legal.

La *zakāt* es el tercer pilar del islam; es, después de la oración, la práctica religiosa que ha de valer al creyente la más grande recompensa en el otro mundo.

La *zakāt*, al principio, sólo recomendada por el Corán, fue declarada luego obligatoria, guardando el valor de purificación religiosa. La *zakāt* se transformó en el naciente estado medinés, junto con el tributo pagado por las poblaciones sometidas, en el recurso más importante de la comunidad musulmana y se destinaba al socorro de pobres y menesterosos (también a musulmanes cargados de deudas o a personas que la guerra santa había dejado en situación crítica), al rescate de esclavos, a ayudar a los viajeros, a obras públicas, así como a sufragar la guerra contra los infieles; servía asimismo para pagar al propio personal encargado de recoger esos fondos.

Con Abū Bakr la *zakāt* convirtióse en un verdadero impuesto sobre el patrimonio, en la única contribución económica impuesta a los musulmanes, de la que estaban excluidos los ḏimmíes o protegidos de otras religiones reveladas, sobre los que pesaban otras cargas *(ŷizya* y *jarāŷ).*

El *zakāt* se pagaba en especie y en metálico y no gravaba los bienes inmuebles, sino solamente los productos de la ganadería, de la agricultura, del comercio, y también los capitales y las ganancias en general. El *zakāt* equivalía a un diezmo, pero esa tasa podía variar. Así los dueños de los rebaños de cualquier especie de ganado estaban sujetos al pago de un número de cabezas de ganado proporcional a la importancia del rebaño, teniendo en cuenta las diferencias de valor según la edad de los animales del rebaño (así, por ejemplo, en ciertos casos, había que dar un camello de una manada de cuarenta).

Los productos del suelo, como árboles frutales, palmeras datileras, vides, cereales, podían estar gravados con un décimo o un vigésimo; mas si dichos productos hubiesen sido obtenidos por irrigación artificial, el diezmo se reducía a la mitad. Generalmente había

que entregar el 10 por 100 de las rentas de los campos regados por la lluvia y el 5 por 100 en los casos de riego artificial; la *zakāt* tomaba en estos casos el nombre no coránico de *ʿušr* (diezmo), por más que la deducción no fuese siempre un décimo.

Existe otra *zakāt*, que ha conservado hasta hoy el carácter de limosna, es la llamada *zakāt al-fiṭr*, que se efectúa al terminar el ramadán en la fiesta anual de la «Ruptura del Ayuno». Consiste esta limosna en el reparto de dones en especie, ordinariamente alimentos, a los pobres y necesitados, según ciertas normas. Esta *zakāt* es tenida por obligatoria para todo musulmán pudiente. Conviene tener en cuenta que mientras la *zakāt* propiamente dicha está consagrada única y exclusivamente a los muslimes, la *zakāt al-fiṭr* puede dedicarse a los no musulmanes.

La *zakāt*, caída en desuso en la mayor parte del Islam (salvo en países muy tradicionalistas, como Arabia Saudí), es reivindicada hoy por los movimientos fundamentalistas, que aspiran a instaurar la ley musulmana y aplicarla a todos los efectos. En todo tiempo ha habido, por otra parte, musulmanes preocupados por la ley, que han dado la *zakāt* a título privado (v. *Maks*, *Pilares del Islam*, *Ṣadaqa*, *ʿUšr*).

Zanŷ. Región que cubría la actual Somalia. Esclavos negros importados de África Oriental, de Zanŷ o Zanzíbar, a los que se dedicó a secar tierras estatales en zonas pantanosas del bajo Irak para posibilitar el cultivo de caña de azúcar (producto del que el Estado tenía el monopolio) y que, llamados a la revuelta en el año 255/869 por ʿAlī b. Muḥammad al-ʿAlawī, pretendido descendiente de ʿAlī (en realidad un jāriŷí de origen persa y de ideas igualitarias), se lanzarían contra el califato abasí. Durante una quincena de años –de 255/869 a 270/883– sembraron el terror en Irak, tomando Basora y llegando a las puertas de Bagdad, a la que cortaron del comercio con el Extremo Oriente. Esta revuelta fue apoyada por los campesinos pobres y los nómadas de la región.

La rebelión fue perdiendo fuerza cuando los ideales igualitarios no se realizaron; finalmente al-Muwaffaq, hermano del califa al-Muʿtamid, los venció en 270/883 y capturó a su jefe. Una vez restablecido el orden, se comprendió que el trabajo servil en grandes latifundios con muchos esclavos era demasiado peligroso para el califato (los *zanŷ* estuvieron a punto de subvertirlo) y se prefirió la solución del trabajo remunerado en las zonas agrícolas.

Zāwiya. Zagüía. Propiamente ángulo, rincón; designaba en un principio la celda de un monje cristiano, posteriormente el término se aplicó para designar un oratorio.

En África del Norte el vocablo adquirió una significación mucho más amplia, remitiendo a un edificio de carácter religioso que solía comprender los siguientes elementos: una sala de oración con *miḥrāb*, una tumba venerada cubierta por una cúpula *(qubba)*, un lugar destinado exclusivamente para la recitación coránica, una escuela elemental coránica *(maktab)*, habitaciones para huéspedes (peregrinos, viajeros, estudiantes). A menudo, la zāwiya se encuentra flanqueada de un cementerio para los que desean ser enterrados junto a su santuario preferido.

En al-Andalus la verdadera expansión de las *zāwiyas* se dio en época granadina; allí la *zāwiya* era «una institución mixta de convento, colegio y hospedería gratuita, donde, a semejanza de los monasterios cristianos de la Edad Media, se daba albergue y sustento a pobres y caminantes».

En el Magreb, benimerines y zayyaníes, llegados al poder por la fuerza de las armas, prodigaron sus cuidados a los movimientos sufíes –que en principio postulaban, por así decirlo, una mayor democratización y profundización de la religión– a fin de asegurarse unos mínimos de legitimidad. Sus intentos, empero, de canalizarlos –creando madrazas donde se impartía enseñanza oficial teológica y *fiqh* (derecho islámico), creyendo que ello impediría su radicalización– no lograron el objetivo esperado, puesto que la debilidad del poder central no hacía más que reforzar esos movimientos sufíes, llegando a constituirse en núcleos autónomos.

Su marco eran sobre todo las zagüías. Repartidas por diferentes lugares, se volvieron focos activos de enseñanza no centralizada. Poco a poco originarían, en Marruecos especialmente, una organización multifuncional (religiosa, social, política, militar y económica) de características moderadas que –sin caer en el esoterismo de movimientos similares y evitando el individualismo extremo de algunos sufíes coetáneos– se presentaba como un complemento opcional de la enseñanza ortodoxa, conjurando así la desconfianza de los alfaquíes, a la vez que se atendían las necesidades de la comunidad; por todo ello se hicieron rápidamente populares.

Las zagüías fueron ámbitos de adhesión y reunión, en especial, en regiones que escapaban al control del poder central. Las gentes adquirieron la costumbre de recompensar las enseñanzas que recibían allí sus hijos y familiares mediante regalos y donaciones; de ahí que tales centros se convirtieran en renteros de tierras, desempeñando una función económico-social importante.

Cuando los ataques hispanos en la Edad Moderna tuvieron por escenario el Magreb, las zagüías se volvieron centros militares de defensa, transformándose en *ribāṭ*-s; de ahí el nombre de movimien-

tos morabíticos dado a esta clase de movilización popular. Estos movimientos que no estaban dirigidos contra el poder central, por su propia naturaleza fueron vehículo y medio para reivindicaciones legitimistas (el papel eminente del maestro, la noción de su ciencia oculta, sus supuestas capacidades sobrenaturales, su piedad, etc.), llegando a converger en el jerifismo. No obstante, el morabitismo guardó unos rasgos específicos, educadores y descentralizadores, desempeñando un papel capital en el Magreb –hasta principios del siglo XX en algunos sitios–, especialmente en el medio rural, girando a su alrededor la vida del país, habida cuenta de que el Marruecos y el Magreb en general era rural en un 90 por 100 hasta el siglo XX. Hoy día en el Magreb, y ya desde el medievo, la *zāwiya* suele ser casa matriz de una cofradía o hermandad religiosa *(ṭarīqa)* (v. *Jerife*, *Ribāṭ*, *Ṣūfismo*, *Ṭarīqa*).

Zaydíes. Adeptos de un movimiento šī'í moderado próximo a las teorías racionalistas de la *mu'tazila* –en el sentido de no adoptar las doctrinas heterodoxas sobre las cualidades del imām, siempre un piadoso descendiente del Profeta– que reconocieron como quinto y último imām a Zayd b. 'Alī (122/740), nieto de Husayn, y estuvieron involucrados en numerosas revueltas durante los siglos II/VIII y III/IX, y que lograron constituir dos estados independientes, el uno en el Tabaristān (sur del Caspio), que duraría desde 250/864 al 316/928, hasta ser desalojados por los sāmāníes; y otro en el Yemen, donde, pese a los ataques y ocupaciones de jāriŷíes, qarmaṭas, ayyūbíes, otomanos y otros, instauraron un imamato teocrático (que duró hasta 1962) y se mantuvieron desde el siglo IV/X hasta el presente, conformando hoy el 55 por 100 de la población. Siguen las normativas del llamado derecho zaydí (v. *Mu'tazila*, *Šī'íes*).

Zayyāníes (v. **'Abd al-Wādíes**).

Zinā'. Fornicación, adulterio. Toda relación sexual entre quienes no tienen vínculo legal de matrimonio o concubinato. Esta transgresión, que entre los árabes preislámicos no era muy grave, adquirió con el islam un riguroso tratamiento que daba lugar (hasta ocurrir el sonado caso de 'Ā'iša, esposa del Profeta) a la pena de muerte por lapidación *(raŷm)*. El derecho islámico tradicional posterior distinguió entre el culpable de *zinā'* que era *muḥsan* (adulto, casado y plenamente capaz) y el que no lo era. Solamente el *muḥsan* era reo de lapidación (en Arabia Saudí se lleva a cabo, tras el lanzamiento de una piedra por la autoridad competente, mediante el recurso de descargar sobre el culpable o la culpable un camión

de piedras). La gravedad de este crimen se recoge en un *ḥadīṯ* muy conocido en las edades medias en el dominio islámico, en él se habla sobre la licitud de derramar la sangre de un musulmán, siendo sólo posible en tres casos: la del musulmán que mate a otro musulmán queriendo hacerlo sin ser en legítima defensa, la del adúltero y la del muslim apóstata. El castigo para el libre no *muḥsan* eran cien azotes, y para el esclavo la mitad, cincuenta azotes.

Estas penas límite *(ḥadd)*, sin embargo, no podían casi nunca aplicarse en la práctica, dado que si el reo no confesaba su culpa había que reunir cuatro testigos y éstos debían concordar perfectamente en los detalles, lo cual hacía muy difícil establecer la prueba; pero si, en un caso de adulterio, el marido mataba a los culpables, atrapados en flagrante delito, escapaba a cualquier castigo (v. *Ḥadd*).

Zindīq (plural: **zanādiqa**). Esta palabra, prestada del vocabulario iraní de la administración sasánida, que había sido aplicada a los maniqueos y mazdakeos a los que el mazdeísmo o zoroastrismo oficial había perseguido, fue empleada como término técnico en el derecho islámico para designar al heterodoxo cuya exégesis se convertía en un peligro para la seguridad del Estado.

Los *zanādiqa* se definían por una manera de pensar o un modo de vida contrario a la ley islámica; de ahí que el término se aplicase a toda una serie de personas sospechosas de materialismo, dualismo, maniqueísmo, šīʿísmo extremista, escepticismo, ateísmo y, después de una represión que se inició con los califas abasíes al-Manṣūr y al-Mahdī, a todo individuo que mantuviera opiniones opuestas al Corán y a la tradición. Este crimen exponía al culpable a la pena capital y la confiscación de sus bienes (así como a la presunción de la condena eterna) tanto por el estado de rebelión que su herejía suponía contra la *umma*, comunidad musulmana (en el doble aspecto religioso y político), cuanto por ser potencial promotor de disturbios a causa de la misma. (Las persecuciones contra los *zanādiqa* se intensificaron en el siglo III/IX, cuando se les tuvo por simpatizantes de la rebelión qarmaṭa que amenazaba la estabilidad del Estado.)

De hecho, el calificativo de *zindīq* era una ambigua e indeterminada denominación de herejía que se aplicaba a cuantos se apartaban del común de la ortodoxia, a todos aquellos que de alguna manera resultaban sospechosos al no conformarse con las doctrinas o prácticas admitidas como ortodoxas. Los sufíes, por ejemplo, en un principio fueron calificados de *zanādiqa*.

Zīríes (= **Banū Zīrī**). Nombre de dos dinastías beréberes ṣanhāyíes del occidente islámico en la Edad Media. La primera reinó en

Ifrīqiya (Magreb Oriental) desde finales del siglo IV/X hasta mediados del siglo VI/XII. Los Zīríes secundaron en su provecho la política de los fāṭimíes en el Magreb contra sus enemigos hereditarios los cenetes *(zanātas)*, aliados de los omeyas de Córdoba. Una vez que los fāṭimíes hicieron de Egipto su sede, el gobierno de Ifrīqiya (y de todas las tierras que pudieran conquistar en el Magreb) fue encomendado a los zīríes; éstos, pese a las divisiones familiares que condujeron a la desmembración de sus estados (los zīríes se quedaron en Ifrīqiya, mientras los ḥammādíes erigieron la nueva capital de la Qalʿat banī Ḥammād, al sur de Bujía), conocieron un período de gran prosperidad.

En 442/1051 el emir al-Muʿizz se pasó oficialmente a la *sunna*, dejando la *šīʿía*, sustrayéndose al mismo tiempo de la soberanía fāṭimí al reconocer el califato abasí. En respuesta, el califa fāṭimí encaminó a las tribus beduinas de los Banū Hilāl y de los Banū Sulaym hacia Ifrīqiya, que devastaron el país, desalojaron a los beréberes de muchos lugares, arruinaron la agricultura e implantaron el nomadismo. La dinastía zīrí, reducida a su capital de al-Mahadiyya, posteriormente tomada por los cristianos, acabaría oscuramente en tiempos de los almohades.

Los zīríes de al-Andalus, rama secundaria de los zīríes de Ifrīqiya, fundaron un reino independiente, tras la caída del califato de Córdoba, que tuvo Granada por capital y que había de durar desde 403/1013 a 483/1090, fecha en que cayó en manos de los almorávides (v. *Ḥammadíes*, *Apéndice VII*).

Zoco (v. **Sūq** y **Ṣāḥib as-sūq**).

APÉNDICES

APÉNDICE I

Los Más Bellos Nombres de la divinidad *(al-Asmā'u l-Ḥusnà)*

La lista más conocida, y de uso definitivamente consagrado, es la que se hace remontar a Abū Hurayra por Walīd b. Muslim ad-Dimašqī (m. 195/810). Es la lista que recoge Tirmidī (m. 279/892) en sus *Sunan* (*da'awat*, 82), la misma que se ve por doquier ahora en los países del Islam sobre las paredes de las mezquitas y en otros lugares.

1. *Huwa Allāhu l-ladī lā ilāha Huwa*, Él es Dios, que no hay dios sino Él.
2. *Ar-Raḥmān*, El Clemente.
3. *Ar-Raḥīm*, El Misericordioso.
4. *Al-Malik*, El Rey,
5. *Al-Quddūs*, El Santo.
6. *As-Salām*, El Salvador.
7. *Al-Mu'min*, El Fiel.
8. *Al-Muhaymin*, El Vigilante.
9. *Al-'Azīz*, El Glorioso.
10. *Al-Ŷabbār*, El Poderoso.
11. *Al-Mutakabbir*, El Grandísimo.
12. *Al-Jāliq*, El Creador.
13. *Al-Bāri'*, El Formador.
14. *Al-Muṣawwir*, El Modelador.
15. *Al-Gaffār*, El Perdonador.
16. *Al-Qahhār*, El Dominador.
17. *Al-Wahhāb*, El Donador.
18. *Ar-Razzāq*, El Sustentador.
19. *Al-Fattāḥ*, El Conquistador.
20. *Al-'Alīm*, El Omisciente.
21. *Al-Qābiḍ*, El que restringe.
22. *Al-Bāsiṭ*, El que franquea.
23. *Al-Jāfiḍ*, El que abate.
24. *Ar-Rāfi'*, El que eleva.
25. *Al-Mu'izz*, El que honra.
26. *Al-Mudill*, El que degrada.
27. *As-Samī'*, El que [todo] oye.
28. *Al-Baṣīr*, El que [todo] lo ve.
29. *Al-Ḥakam*, El Árbitro.
30. *Al-'Adl*, El Justo.
31. *Al-Laṭīf*, El Amable.
32. *Al-Jabīr*, El Sagaz.
33. *Al-Ḥalīm*, El Indulgente.
34. *Al-'Aẓīm*, El Inmenso.
35. *Al-Gafūr*, El Perdonador.
36. *Aš-Šakūr*, El digno de gratitud.
37. *Al-'Alīy*, El Altísimo.

38. *Al-Kabīr*, El Grande.
39. *Al-Ḥafīẓ*, El que preserva.
40. *Al-Muqīt*, El Mantenedor.
41. *Al-Ḥasīb*, el Contador.
42. *Al-Ŷalīl*, El Noble.
43. *Al-Karīm*, El Generoso.
44. *Ar-Raqīb*, El Guardián.
45. *Al-Muŷīb*, El Respondedor.
46. *Al-Wāsi'*, El que todo contiene.
47. *Al-Ḥakīm*, El Sabio.
48. *Al-Wadūd*, El Amoroso.
49. *Al-Maŷīd*, El Honorable.
50. *Al-Bā'iṯ*, El Resucitador.
51. *Aš-Šahīd*, El Testigo.
52. *Al-Ḥaqq*, El Verdadero.
53. *Al-Wakīl*, El Procurador.
54. *Al-Qawwīy*, El Fuerte.
55. *Al-Matīn*, El Firme.
56. *Al-Walīy*, El Defensor.
57. *Al-Ḥamīd*, El Alabado.
58. *Al-Muḥsī*, El que tiene cuenta [de todo].
59. *Al-Mubdī'*, El Creador.
60. *Al-Mu'īd*, El Resucitador.
61. *Al-Muḥyī*, El que da vida.
62. *Al-Mumīt*, El que mata.
63. *Al-Ḥayy*, El Viviente.
64. *Al-Qayyūm*, El Subsistente.
65. *Al-Wāŷid*, El que encuentra.
66. *Al-Māŷid*, El Ilustre.
67. *Al-Wāḥid*, El Único.
68. *Aṣ-Ṣamad*, El Eterno.
69. *Al-Qādir*, El Poderoso.
70. *Al-Muqtadir*, El Todopoderoso.
71. *Al-Muqaddim*, El que hace avanzar.
72. *Al-Mu'ajjir*, El que hace atrasar.
73. *Al-Awwal*, El Primero.
74. *Al-Ājir*, El Último.
75. *Aẓ-Ẓahir*, El Manifiesto.
76. *Al-Bāṭin*, El Oculto.
77. *Al-Wālī*, El Abogado.
78. *Al-Muta'ālī*, El Altísimo.
79. *Al-Barr*, El Benefactor.
80. *At-Tawwāb*, El que acepta el arrepentimiento.
81. *Al-Muntaqim*, El Vengador.
82. *Al-'Afuww*, El Perdonador.
83. *Ar-Ra'ūf*, El Indulgente.
84. *Māliku l-Mulk*, El Señor de la realeza.
85. *Ḏū l-Ŷalāli wa l-Ikrām*, El Señor de la nobleza y la honra.
86. *Al-Muqsiṭ*, El Equitativo.
87. *Al-Ŷāmi'*, El Congregador.
88. *Al-Ganīy*, El Autosuficiente.
89. *Al-Mugnī*, El que enriquece.
90. *Al-Māni'*, El que prohíbe.
91. *Aḍ-Ḍarr*, El que daña.
92. *An-Nāfi'*, El que beneficia.
93. *An-Nūr*, La Luz.
94. *Al-Hādī*, El Guía.
95. *Al-Badī'*, El Creador *ex nihilo*.
96. *Al-Bāqī*, El Eterno.
97. *Al-Wāriṯ*, El Heredero.
98. *Ar-Rašīd*, El que dirige con rectitud.
99. *Aṣ-Ṣabūr*, El Paciente.

El nombre centésimo, el llamado *al-Ismu l-A'ẓam*, «el Nombre Máximo», es un nombre oculto, inefable, que remitiría a la esencia de la divinidad (no como los demás nombres, que expresan cualidades; son en rigor adjetivos calificativos *[ṣifāt]* que describen aspectos, atributos de la divinidad).

La creencia en la virtud de los nombres divinos, y en especial en el *Nombre Máximo*, es de legítima estirpe hermética: los egipcios creían que el verdadero nombre del Dios supremo era el medio de alcanzar todos los misterios de la magia y que sólo Hermes lo conoció y consignó en sus libros. Esta concepción del nombre todopoderoso de la divinidad, conocido tan sólo de los iniciados, es una creencia que se halla también entre los hindúes, e incluso entre los pueblos salvajes, pues para los pueblos primitivos conocer el nombre es conocer al dios y, eventualmente, poder contradecirlo; mas este conocimiento puede resultar peligroso, por eso está reservado a algunos personajes de carácter sacro (brujos y chamanes).

En el Islam la ciencia en las virtudes de los nombres de Dios durante las edades medias, y aun en época contemporánea, constituyó una de las ramas más importantes y más considerables de la magia musulmana. Dado que los nombres son estimados idénticos a los objetos que nombran, la recitación de algunos de estos nombres procura ventajas especiales. Así pues, quien repite sin cesar el nombre *Barr*, «Benefactor», será tratado con benevolencia por todos, o el que repite el nombre de *Muntaqim*, «Vengador», se supone que será vengado de los entuertos de sus enemigos; y así de forma parecida con cada uno de los nombres.

APÉNDICE II

IGLESIAS ORIENTALES *(al-Kanā'is aš-Šarqiyya)**

En tierras del Islam existen comunidades cristianas, no menos de 13, de gentes autóctonas que jamás se adhirieron al mensaje coránico y que tienen generalmente ritos y organización particular con respecto a la Iglesia Romana. Por más que los cristianos autóctonos del África del Norte hayan desaparecido definitivamente durante el siglo XVII, todavía hoy, sin embargo, existen comunidades de cristianos en los valles del Nilo, del Jordán, del Éufrates y del Tigris, así como en las montañas del Líbano y del Kurdistán.

Las luchas y querellas religiosas que, a través de mil años, se dieron en el Imperio Bizantino (385-1453) originaron, en distintas épocas, diversas iglesias que se opusieron primero a Constantinopla, sede del imperio, y después a la Roma papal.

Las controversias teológicas, que enmascaraban cuestiones de carácter temporal (la oposición a la autoridad del emperador y la aspiración a cierta independencia nacional), apuntaban sobre todo a unicidad o dualidad de la naturaleza de Cristo. Las Iglesias así surgidas han sufrido rupturas y divergencias entre ellas o en ellas mismas a lo largo de los siglos.

Desde mediados del siglo XVI la Iglesia de Roma ha establecido uniones con grupos disidentes de cada una de estas comunidades. Así nacieron nuevas iglesias unidas a la Cristiandad occidental romana –de ahí el nombre de *uniatas* que se les ha dado–. Todas están sometidas a un patriarca, pero los monjes tienen gran importancia en estas iglesias y desempeñan un papel capital; puesto que

* Las fuentes utilizadas para poner las cifras al día han salido de dos trabajos especialmente: Courbage, Y., y Farges, Ph., *Chrétien et juifs dans l'islam arabe et turc*, París, 1992; Billioud, J. N., *Histoire des chrétiens d'Orient*, París, 1995.

de ellos salen los obispos, que no deben estar casados, mientras los sacerdotes ordinarios han optado generalmente por el matrimonio. Sus liturgias son las de las iglesias madres, aunque con ciertos cambios debidos a una «consciente latinización».

Actualmente, seis patriarcas velan sobre los católicos orientales de las *iglesias uniatas* del Oriente Medio:

1. El patriarca copto católico de Alejandría.
2. El patriarca melkita católico de Antioquía.
3. El patriarca sirio católico de Antioquía.
4. El patriarca maronita de Antioquía.
5. El patriarca caldeo de Babilonia.
6. El patriarca armenio católico de Cilicia.

La importancia numérica de los cristianos orientales es difícil de estimar, por el hecho de la ausencia de estadísticas oficiales. Calculando por lo bajo, se baraja el siguiente cómputo para aquilatar sus efectivos humanos en el mundo árabe: serían el 4 por 100 de la población total del Iraq, el 15 por 100 en Egipto, el 12 por 100 en Siria, el 9 por 100 en Jordania, el 45 por 100 en el Líbano y el 13 por 100 entre los palestinos. Se ha dicho que en los países de la Liga Árabe los árabes cristianos representan el 10 por 100 de la población.

Las comunidades cristianas de Oriente son:

– *Iglesia del Oriente*, separada de la iglesia cristiana mayoritaria en el año 431, tras el concilio de Éfeso, y escindida en dos ramas: Nestorianos (52.000 en Irak), que conforman la Iglesia Oriental propiamente dicha, y Caldeos (400.000), estos últimos unidos a la Iglesia Católica Romana desde el año 1552. Ambas comunidades resisten hasta hoy en el Kurdistán iraquí (la mitad de los caldeos se hallan repartidos por todo el mundo).

– *Iglesia Maronita*, siempre fiel a Roma desde su fundación hacia el año 443, su principal centro se halla en el Líbano, donde conforma una comunidad de más de 537.000 adeptos (que con los cristianos de otras iglesias llegarían a la cifra de 1.400.000 en todo el país; la diáspora maronita contaría con más de 4 millones).

– *Iglesia Siria*, separada de la iglesia cristiana mayoritaria en el año 451, tras el concilio de Calcedonia, y escindida en dos ramas: Jacobitas (350.000 en todo el Oriente, a más de los jacobitas de la India en el estado de Kerala),.que conforman la Iglesia de Siria propiamente dicha, y Siriacos o Sirios Católicos (80.000), estos últimos unidos a la Iglesia Católica Romana desde el año 1662. Ambas comunidades se hallan en Siria, Líbano e Iraq.

– *Iglesia de Alejandría*, separada de la iglesia cristiana mayoritaria en el año 451, tras el concilio de Calcedonia, y escindida en dos

ramas: Coptos (unos 3.117.000) y Coptos católicos (unos 170.000), estos últimos unidos a la Iglesia Católica Romana desde el año 1742. Ambas comunidades se hallan en Egipto. (Por supuesto, la Iglesia Etíope –hoy independiente, pero desde el principio unida al Patriarcado de Alejandría hasta 1959– cuenta con más de 10 millones de adeptos.)

– *Iglesia Armenia*, separada de la iglesia cristiana mayoritaria en el año 491, oponiéndose a las conclusiones del concilio de Calcedonia, y escindida en dos ramas: Armenios gregorianos (417.000 en el Medio Oriente) y Armenios católicos (55.000 en Oriente Medio), éstos unidos a la Iglesia Católica Romana en 1740. Ambas comunidades se hallan en Líbano, Siria, Irak y Egipto. (Naturalmente, el grueso de sus adeptos se halla en Armenia.)

– *Iglesia Greca*, separada de la iglesia cristiana mayoritaria en el año 1054 y escindida en dos ramas: Greco-ortodoxos (971.000) y Greco-católicos o Melkitas (460.000), estos últimos unidos a la Iglesia Católica Romana en 1709. Ambas comunidades se hallan hoy principalmente en Siria, Líbano, Jordania y Sudán.

Existen también católicos latinos y algunos protestantes, que completan el abigarrado panorama cristiano del Oriente.

Para completar el cuadro, cabe mencionar la *Iglesia Etíope monofisita*, que supera en la actualidad los 10 millones de adeptos; también existe una iglesia, llamada Iglesia Católica de Etiopía, que se extiende por todo el país.

Las *Iglesias de la India*, donde existen grupos de cristianos autóctonos Nestorianos y Jacobitas (1 millón), así como Siro-malabares de obediencia romana (2.700.000) y Siro-malarikara. Todos estosgrupos emplean la lengua siria en la liturgia y han mantenido desde siempre vínculos con las Iglesias de Siria-Mesopotamia.

Asirios (v. **Nestorianos**).

Coptos (**al-Aqbāṭ**). Egipcios no árabes que, conformando la mayor comunidad cristiana del Próximo Oriente (la Iglesia Copta, *al-Kanīsa al-Qibṭiyya*), se mantuvieron en sus creencias sin convertirse al islam.

Son los antiguos egipcios cristianizados. Su nombre proviene del término árabe *qibṭ* (del que los occidentales han hecho *copto*), resultante de la palabra griega *aígyptos*. El cristianismo egipcio, que se remonta al siglo I, fue predicado, según la tradición, por san Marcos, extendiéndose posteriormente hasta Etiopía; parece que se organizó como iglesia en el siglo III. Es célebre desde los primeros tiempos por su monaquismo, creación puramente egipcia. Las de-

cisiones tomadas en el concilio de Calcedonia en 451 con respecto a las dos naturalezas de Cristo (v. *Jacobitas*) dieron lugar a la separación de la iglesia mayoritaria, no sólo por cuestiones doctrinales (monofisismo contra ortodoxia), sino también por sentimiento nacional (defensa de las prerrogativas del patriarcado de Alejandría contra los de Roma y Constantinopla).

Con la conquista árabe se consumó la total ruptura de la cristiandad de Egipto con el resto del mundo cristiano, a excepción de la Siria Jacobita, nacida casi al mismo tiempo y en circunstancias políticas y religiosas semejantes. A partir de entonces (s. VII) se acentúan los rasgos nacionales: el griego, que había sido la lengua del pensamiento y de la liturgia, pierde importancia ante el avance de la lengua indígena y monástica. El copto se convierte, antes de ceder su puesto al árabe (en el siglo XIV), en la lengua litúrgica y de liberación religiosa.

Esta iglesia, como las otras iglesias del Oriente en el territorio islámico, sufrió intermitentes persecuciones bajo los omeyas y abasíes, y hacia el año 1000 tuvo que soportar la persecución del fatimí al-Ḥākim. El período ayyūbí (1171-1252) subsiguiente, en su conjunto, le fue nefasto, registrándose la destrucción de muchas iglesias que se reconstruirán en el período mameluco (1252-1517). Con todo, en el siglo XIV marca el comienzo de la decadencia copta; más tarde, a partir de 1850 hasta 1952 –durante el período informado por la monarquía parlamentaria– los coptos conocerán una época de renuevo; tendrán derecho a servir en el ejército, e incluso a ser jefes de gobierno. El partido wafd (1929-1953), nacionalista y laico, desempeñó un papel determinante en esa normalización que, sin embargo, quedaría inacabada. Hoy un copto, pese a que esta comunidad conforma, según algunos, el 10 por 100 de la población de Egipto, no puede llegar a ser jefe del Estado, ni maestro de árabe, ni ginecólogo, ni construir libremente una iglesia, ni frecuentar ciertas categorías de establecimientos educativos del Estado, ni, por supuesto, casarse con una musulmana; ciertas carreras administrativas les están cuasi vedadas, etc. Los coptos son, sin paliativos verbales, ciudadanos de segunda en su país, siendo, a causa de su fe, fuertemente discriminados, cuando con su dinamismo económico tanto contribuyen al desarrollo de Egipto.

La Iglesia Copta, que cuenta –al decir de su jefe Shenuda III– con 5 millones de fieles, mientras que otras fuentes elevan la cifra hasta 8 millones (el gobierno egipcio no da estadísticas acerca de ellos), nunca tuvo una expansión análoga a la de la Iglesia Nestoriana, salvo en Etiopía (10 millones de adeptos) y Nubia (actual Sudán), donde se mantuvo su iglesia hasta el siglo XVI (hoy día

hay varios millones de protestantes y católicos en el sur de Sudán). Tiene un patriarca que lleva el título de patriarca de Alejandría, aunque viva en El Cairo; mas donde se encuentran la mayoría de los cristianos es en el Alto Egipto, siendo Assiut su capital de hecho, así como en El Cairo (500.000) y Alejandría (250.000). En 1742 ciertas comunidades coptas fueron unidas a Roma por el obispo de Jerusalén, Amba Atanasio; de ellos descienden los 170.000 ó 500.000 coptos católicos (según otras fuentes).

Greco-Ortodoxos (ar-Rūm al-Urṯūḏuks). Esta rama oriental de la cristiandad ortodoxa bizantina, opuesta a Roma en diversas cuestiones doctrinales, en distintas épocas, consumó su ruptura con el papado en el año 1054, produciéndose así el Cisma de Oriente, que, motivado por querellas aparentemente sin importancia (empleo de pan ácimo, matrimonio de los sacerdotes...), fue decisivo; pues los occidentales, que tomaron la iniciativa en la ruptura, independizaron la iglesia de Roma de Oriente en su intento de reformarla.

Con la conquista musulmana del Próximo Oriente, los patriarcados importantes cayeron bajo el dominio del Islam: Antioquía y Alejandría; más tarde caería el tercero, el de Constantinopla; mas no por ello dejaron de existir orientales greco-ortodoxos, de los cuales se calcula que hay actualmente unos 971.000 miembros de la Iglesia Ortodoxa Griega.

Esta iglesia hubo de sufrir en Oriente hacia 1709 una escisión interna que llevó a parte de sus fieles a unirse a Roma, estos son los Greco-Católicos *(ar-Rūm al-Kāṯūlīk)*, llamados también Melkitas *(al-Malakiyyūn)* –término éste que se utilizó en el mundo oriental desde época temprana para designar a los cristianos fieles al emperador *(malik)* de Bizancio, que constituyeron tras la invasión musulmana una iglesia independiente–. Hoy solamente se llama así a los Greco-Católicos, que son en la actualidad unos 460.000.

La mayoría de los efectivos de la Iglesia Ortodoxa Griega y de la Iglesia Greco-Católica o Melkita se los reparten principalmente Siria, Líbano y Jordania, existiendo también pequeñas comunidades de ambas iglesias en los demás países árabes del Oriente Medio (también los hay en América, Europa y Australia, donde cuentan con comunidades organizadas y obispos).

Iglesia de Alejandría (v. **Coptos**).

Iglesia Armenia (al-Kanīsa al-Armaniyya). La Iglesia Armenia posee la particularidad de haber sido la primera nación que

hizo del cristianismo la religión del Estado. Los orígenes de la Iglesia monofisita de Armenia son parecidos a los comienzos de los nestorianos. En el momento de erigirse como iglesia independiente en el año 491 –oponiéndose a las conclusiones del concilio de Calcedonia– ya se hallaba sólidamente constituida y organizada. Con san Gregorio el Iluminador (240-332), su primer obispo, que tomaría el título de *katholicos* y fijaría su sede en el monasterio de Echimiadzin (a unos 25 km. al suroeste de Eriván), la iglesia armenia empieza a consolidarse, y en el siglo V conocería su edad de oro: la invención del alfabeto armenio por el monje Mesrop Maschot (36 letras, mezcla sutil de los alfabetos griego, latino y zendo) permitió a la vez la creación de una cultura propia y evangelizar e instruir al pueblo.

La creación de la Iglesia Armenia Monofisita no se produjo, como en otras iglesias, por opción teológica ni como resultado del nacionalismo, sino por la propia historia de Armenia, que carece de una personalidad nacional marcada, ya que su territorio fue dividido y dominado por sus vecinos (salvo los períodos del reino de Cilicia [1071-1375] y el de la república de Armenia actual), de ahí que esta iglesia, que más que nacional fue iglesia del pueblo armenio, durante tanto tiempo aislada, buscase su desarrollo interno (ningún obispo estuvo presente en los concilios de Éfeso y Calcedonia). Con la venida del islam la iglesia armenia se constituyó definitivamente en iglesia independiente.

El pueblo armenio ha conocido una diáspora comparable a la judía, en el Oriente Próximo (incluyendo Persia y Chipre). Se calcula que hay alrededor de medio millón, la mayoría afincados en Egipto, Irak, Líbano y Siria. La religión cristiana de este componente no árabe del oriente arábigo ha actuado de lazo de unión.

Sin embargo, es una iglesia bicéfala, esto es, hay dos *katholicos* con raíces históricas: el de Echiamadzin en la gran Armenia y el de Sis en la pequeña Armenia, en Cilicia (donde las invasiones de selŷūqíes, turcos y mongoles empujaron a parte de los armenios). Hasta 1441, tras la emigración, el de Sis fue el único *katholicos;* mas su rechazo a volver a la antigua sede de la gran Armenia dio origen allí a otro, elegido por los obispos del país.

Actualmente existen cuatro millones de armenios de la Iglesia Armenia Gregoriana, conocida también como Ortodoxa y Apostólica, con patriarcados en Echiamadzin, en Jerusalén (1311) y en Constantinopla (1461), dependientes del primero; y el de la Gran Casa de Cilicia, desplazado a Antelias (Líbano), cuya jurisdicción se extiende a Estados Unidos, Canadá, Grecia, Irán y Kuwait. Ambos *katholicos* tienen obispos en Asia, Europa y América, que son

ayudados por un clero de sacerdotes célibes, cultos, dependientes de un convento o encargados de una función pastoral importante, y de sacerdotes casados que se ocupan de numerosas iglesias de Armenia y de la diáspora.

En 1740 una parte de la comunidad armenia eligió unirse a Roma, fundando así la Iglesia Armenia Católica, cuya cabeza es el *katholicos* titular de Cilicia, establecido hoy cerca de Beirut (convento de Bzommar). Esta rama cuenta hoy con 160.000 fieles, 55.000 en los países árabes de Líbano (donde cuenta con un diputado en el parlamento), Siria, Irak y Egipto. Mientras los armenios gregorianos son unos 417.000 en los países antedichos. También existen armenios evangélicos, algunos millares dispersos por Siria y Líbano.

Iglesia Caldea (v. **Nestorianos**).

Iglesia Griega (v. **Greco-ortodoxos**).

Iglesia Moronita (v. **Moronitas**).

Jacobitas (al-Yaʿqūbiyyūn). Comunidad de cristianos que toman su nombre de Jacob Baradasy (*Barades* = cubierto de harapos), obispo monofisita de Siria y Asia Menor, predicador giróvago y principal organizador de esta iglesia. Por reacción contra la herejía de Nestorius, así como por cuestiones de autonomía o independencia, ciertos cristianos se adhirieron a la creencia de que la unión de las dos naturalezas (divina y humana) en Jesucristo fue tan estrecha que la coexistencia de ambas habría sido imposible, toda vez que la naturaleza divina habría absorbido la naturaleza humana. Esto dio lugar al monofisismo (la doctrina de una naturaleza), que negaba toda naturaleza humana en Cristo. Esta doctrina sería condenada en el concilio de Calcedonia en el año 451.

Esta comunidad de cristianos se opone totalmente a los nestorianos (diofisitas), de ahí que ciertos historiadores llamen a ésta Iglesia Siria Occidental, por oposición a la Iglesia Oriental Nestoriana. Las dos emplean el sirio (rama del arameo) como lengua litúrgica y teológica, pero cada una ha ideado una pronunciación y una escritura propias.

La iglesia monofisita se divide en varias ramas: la obediente al patriarca de Antioquía o Iglesia Jacobita, cuya fuerza reposó en una base monástica; la obediente al patriarca de Alejandría o Iglesia Copta, y, en fin, la Iglesia Armenia y la Iglesia de Etiopía.

La Iglesia Siria Jacobita o Iglesia Siria Occidental nunca alcanzó la unidad nacional que lograron las demás iglesias monofisitas.

Los Jacobitas se escindieron en dos ramas, al unirse una parte de ellos a la Iglesia Católica Romana, en el año 1662, por la predicación de misioneros latinos de Alepo; así, hoy día hay Jacobitas que conforman la Iglesia Siria (unos 350.000 adherentes) y la Iglesia Siria Uniata o Sirios Católicos (unos 80.000). Estas iglesias tienen su centro en Siria, si bien los Jacobitas están diseminados por Irak, Siria, Líbano, Chipre, Turquía, la India (160.000) y Estados Unidos. Su patriarca reside en Damasco. La Iglesia Siria Uniata cuenta con adherentes, además de en Siria, en Líbano, Turquía y la India. Su patriarca reside en Charfé, en el Líbano.

La denominación de *sirios* es también un nombre genérico con el que se ha designado en Oriente a los cristianos árabes, y no en balde, puesto que el número de cristianos hoy día en Siria se estima que llega al 12 por 100 de la población total.

Maronitas (al-Mārūniyyūn). Comunidad cristiana establecida en el Líbano en el siglo VII, cuyo nombre deriva del eremita san Marón *(Mār Mārūn)*, asceta de la región de Antioquía (m. 443), que en la primera mitad del siglo V convirtió al cristianismo a los antepasados de esta comunidad en Siria. Por sus efectivos (según estimaciones hechas en 1992, cuenta con 537.000 miembros, aunque se dice que cuenta con 4 ó 5 millones de adeptos repartidos por Europa y América), es una de las principales comunidades cristianas del Próximo Oriente y la única en haber permanecido siempre fiel a la ortodoxia romana (aunque sólo aceptó la supremacía eclesiástica a fines del siglo XII); de ahí que haya tenido lazos con Europa desde tiempos antiguos.

Constituidos como grupo autónomo, los maronitas poseen desde siempre una gran cohesión, lo cual les ha permitido convertirse en el núcleo de la República del Líbano. La Iglesia Maronita *(al-Kanīsa al-Mārūniyya)* se ha manifestado como una iglesia nacional, y su jefe, que lleva el título de «Patriarca de Antioquía y de todo Oriente», asistido por numeroso clero, en el que predominan los monjes, tiene gran peso moral en el estado libanés.

Esta iglesia ha sido la más abierta de las iglesias orientales por sus lazos con Roma, posibilitando ello intercambios de todo tipo desde el Occidente a Oriente y viceversa. Desde el siglo IX hay maronitas en Damasco, Alepo, Edesa e incluso Irak. Más tarde, desde el siglo XIV y durante la modernidad, se hallan maronitas en Roma (donde se fundaría un colegio para ellos en 1584), Florencia, Pisa e incluso Madrid, sirviendo de intermediarios del orientalismo moderno.

La comunidad maronita, por su preponderancia, ha dominado de hecho el Líbano en distintas épocas. Hoy, sin embargo, demográficamente han dejado de ser mayoría en ese país.

Hay comunidades maronitas de importancia en la actualidad, además de en el Líbano, en Siria y Chipre, así como en África, en América del Sur y del Norte.

Melkitas (v. **Greco-Ortodoxos**).

Nestorianos (al-Nusṭūriyyūn). Miembros de la primera de las Iglesias Orientales –constituida como tal antes del concilio de Éfeso–, seguidores de Nestorio, patriarca de Constantinopla (a fines del siglo IV), que fue condenado por herexiarca en el concilio de Éfeso, en el año 431, por su distinción radical entre la naturaleza divina y la humana de Jesucristo (de hecho, consideraba a las naturalezas casi como personas distintas). Dios, según Nestorio, habitó en el hombre Jesús como en un templo. Esta proposición destruía el misterio de la encarnación.

En realidad, los cristianos de Mesopotamia buscaban conjugar diversos intereses con esta separación de la Iglesia, a saber: conciliarse a los persas sasánidas, sus nuevos dueños, que acababan de arrancar esos territorios de la soberanía bizantina; pues al adoptar la doctrina de Nestorio, que discernía netamente dos personas en Cristo, manifestaban, por un lado, su insumisión a Constantinopla; por otro, acentuaban un dualismo religioso caro a los persas, y, en fin, por otro, se constituían como comunidad o iglesia independiente. Los nestorianos, pese a la condena de su doctrina, continuaron siendo numerosos en Mesopotamia, Siria y Persia, desde donde pasaron hacia el Asia Central, la India y China. Esta iglesia desempeñaría un papel de cierto relieve en la formación del Islam, ya que, según parece, el Profeta tuvo algún contacto con estos cristianos.

Esta iglesia, que también se la conoce con el nombre de Oriental o Mesopotámica, en sus dos componentes *nestoriano* y *caldeo*, tras la Primera Guerra Mundial, con ayuda británica, se vio involucrada en el proyecto de un estado asiro-caldeo, cuyo resultado fue una efímera república proclamada en 1923 y desaparecida en 1932.

Hoy día, esta minoría (de unos 800.000 miembros), que se agrupa principalmente en el Kurdistán iraquí, en la región de Mosul, su antiguo centro, forma dos iglesias: la Nestoriana, independiente de Roma, que cuenta con unos 400.000 miembros (52.000 en Irak, 75.000 en todo el Medio Oriente), llamados Asirios *(al-ʿušūriyyūn)*, repartidos por el norte del Irak, Irán, Asia Central,

Líbano, costa Malabar y América, donde su patriarca ha fijado su residencia desde 1940 en Chicago. Recientemente (1994) su actual patriarca, Mar Dinja IV, y el papa Juan Pablo II intentan una unión de sus iglesias. Por otro lado, está la Iglesia Caldea *(al-Kanīsa al-Kaldāniyya)*, formada por unos 400.000 fieles unidos a Roma desde 1552, que están bajo la autoridad del patriarca de Babilonia, hoy residente en Bagdad.

Como nota curiosa, cabe destacar que la madre y la esposa de Gengis Jan fueron nestorianas.

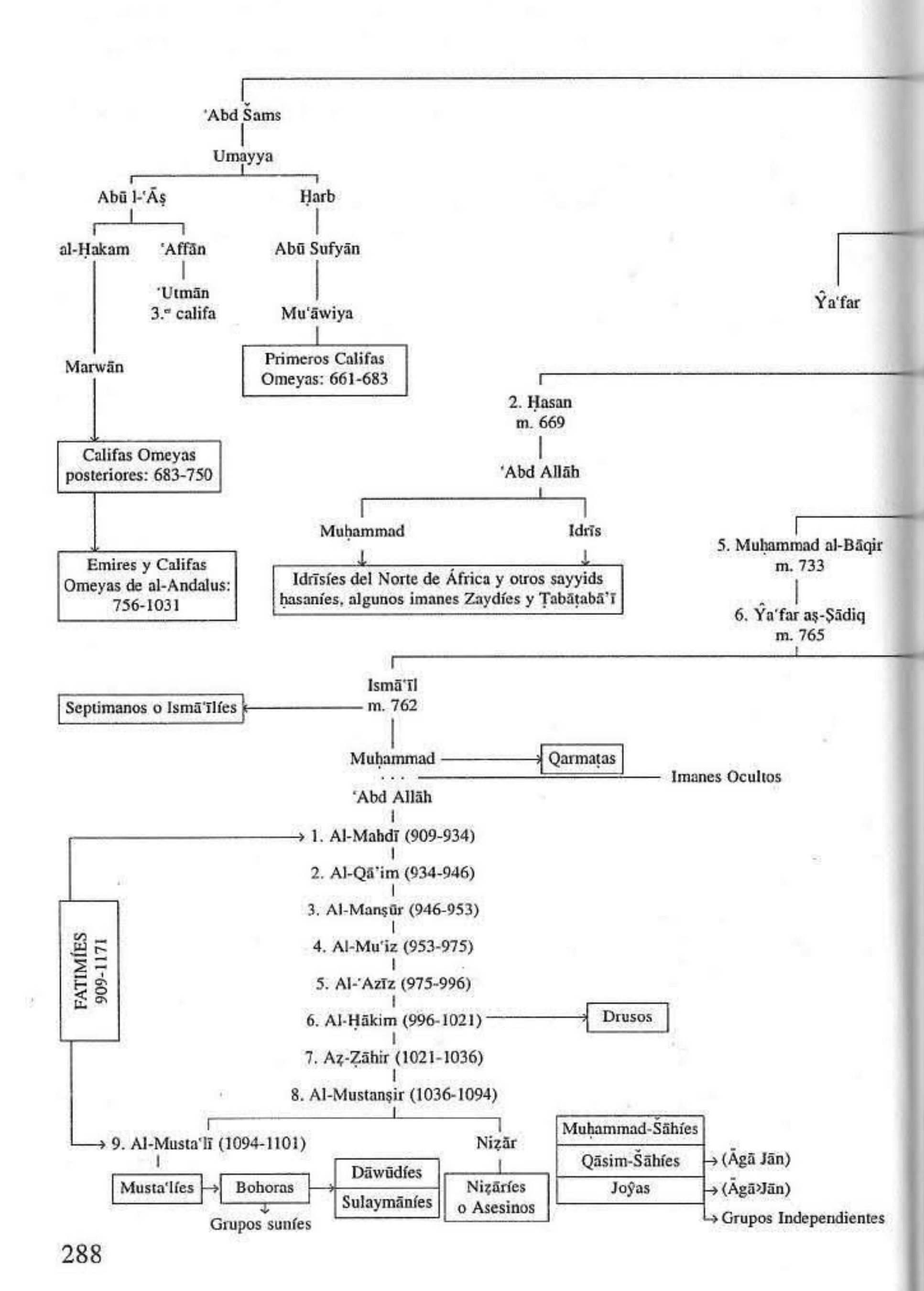
Hoy día nestorianos y caldeos forman comunidades traumatizadas por las persecuciones ininterrumpidas durante siglos y la emigración para la juventud es la única solución para escapar a la humillación y a la progresiva asfixia.

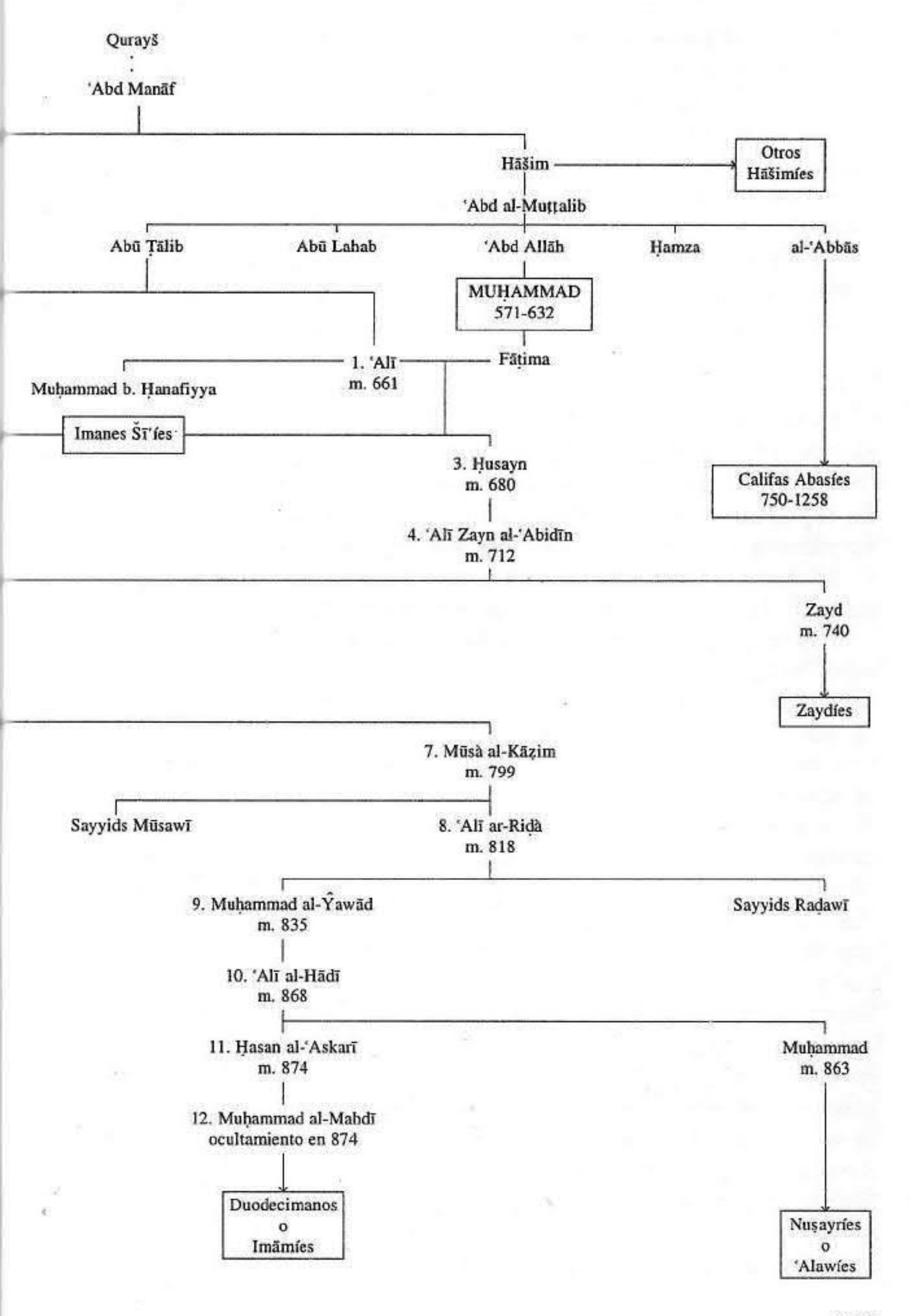
Iglesia de Oriente (v. **Nestorianos**).

Iglesia Siria (v. **Jacobitas**).

APÉNDICE III

Genealogía del Profeta Muḥammad, de sus descendientes y de sus familiares y clanes emparentados




Qurayš
'Abd Manāf
Hāšim
Otros Hāšimíes
'Abd al-Muṭṭalib
Abū Ṭālib
Abū Lahab
'Abd Allāh
Ḥamza
al-'Abbās
MUḤAMMAD 571-632
1. 'Alī m. 661
Fāṭima
Muḥammad b. Ḥanafiyya
Imanes Šī'íes
3. Ḥusayn m. 680
Califas Abasíes 750-1258
4. 'Alī Zayn al-'Abidīn m. 712
Zayd m. 740
Zaydíes
7. Mūsà al-Kāẓim m. 799
Sayyids Mūsawī
8. 'Alī ar-Riḍà m. 818
9. Muḥammad al-Ŷawād m. 835
Sayyids Raḍawī
10. 'Alī al-Hādī m. 868
11. Ḥasan al-'Askarī m. 874
Muḥammad m. 863
12. Muḥammad al-Mahdī ocultamiento en 874
Duodecimanos o Imāmíes
Nuṣayríes o 'Alawíes

APÉNDICE IV

Esposas del Profeta, Madres de los creyentes (*Ummahāt l-Mu'minīn*) y el resto de sus mujeres

El Profeta se casó con quince (o veinte) mujeres, las tradiciones en esto difieren. Es seguro que cohabitó con trece y repudió a otras sin llegar a tocarlas. Tuvo además dos concubinas que, así como las repudiadas, nunca tuvieron el estatuto de esposas y, por tanto, no pasaron a ser consideradas «Madres de los Creyentes».

Muḥammad llegó a tener al mismo tiempo once mujeres, pero cuando murió dejó nueve esposas viudas y dos concubinas.

Las mujeres, por orden cronológico de casamiento o cohabitación, fueron:

1. **Jadīŷa bint Juwaylid**. La primera mujer del Profeta –y única mientras vivió– era viuda de dos maridos anteriores y tenía una hija de su primer matrimonio. Era una mujer rica, que tomó en principio a su servicio al Profeta –que contaba entonces unos veinte años– para que se ocupara de sus negocios comerciales, siendo después la primera esposa de Muḥammad. Éste tenía veinticinco años cuando se casó con ella, que estaría cerca de la cuarentena. Fue madre de Ruqayya, Zaynab, Umm Qulṯūm y de Fāṭima –única hija de la cual el Profeta tuvo descendencia– y de otros cuatro hijos varones muertos enseguida: Qāsim, Ṭayyib, Ṭāhir y ʿAbd Allāh. Según la tradición, Qāsim, Ruqayya, Zaynab y Umm Qulṯūm nacieron antes de la revelación; los otros hijos, salvo Fāṭima, murieron en baja edad. Ella dio al Profeta apoyo económico y moral, especialmente cuando tuvo sus primeras revelaciones, siendo asimismo la primera persona que creyó en su mensaje profético. Esta unión duró unos quince años. Murió en el año 619, antes de la partida de Muḥammad a Medina. Su muerte causó profunda pena al Profeta, que hasta el final de su vida siempre habló con afecto de su primera mujer, despertando los celos retrospectivos de ʿĀʾiša.

Jadīŷa es una de las cuatro grandes figuras femeninas del Islam, junto con Asya, mujer del Faraón, Maryam, madre de Imrām, y María, madre de Jesús.

2. **Sawda bint Ẓamʿa**. Viuda qurayší de bastante edad que acompañó a su primer marido a Abisinia, donde éste se convirtió al cristianismo. Muḥammad se casó con ella algunos días o algunas semanas después de la muerte de Jadīŷa, ya que necesitaba a alguien que cuidara de sus hijos de tierna edad. Era una mujer corpulenta que no tuvo ninguna influencia sobre el Profeta. Cuando éste tenía sesenta años, pensó en repudiarla efectivamente, pero no hizo firme el repudio. Ella le habría dicho: «No te pido que te acuestes conmigo. Cedo mi vez a ʿĀʾiša, pero quiero estar presente el día de la Resurrección entre tus esposas». Fue una de las nueve viudas del Profeta.

3. **ʿĀʾiša bint Abī Bakr**. Hija del mejor amigo del Profeta, el qurayšī Abū Bakr, primer califa del Islam, fue la esposa favorita del Profeta, que se desposó con ella antes de la hégira, cuando tenía seis años, pero no consumó el matrimonio sino tres años más tarde, en Medina; ocho meses después de la hégira, cuando la novia hizo nueve años y Muḥammad estaba alrededor de la cincuentena. La tradición nos la presenta como mujer-niña. Es esencial como transmisora de los dichos y hechos del Profeta, quien la amó más que a ninguna de sus mujeres, siendo la única que recibió virgen. A la muerte de Muḥammad tenía cerca de diecinueve años. Se opuso después a la sucesión de ʿUṯmān y ʿAlī al califato. Este último, tras la «batalla del Camello» en 656, la envió a Medina con todos los honores, escoltada de cuarenta mujeres, esposas de los notables de Basora y con 10.000 dirhemes –a más de los cinco mil que le añadió ʿAbd Allāh b. Ŷaʿfar b. Abī Ṭālib–. Como signo de deferencia a su persona, los tres hijos de ʿAlī, Ḥasan, Ḥusayn y Muḥammad, la acompañaron durante tres jornadas. Retirada en Medina, murió probablemente el 13 de julio del año 678.

4. **Ḥafṣa bint ʿUmar**. Hija de ʿUmar b. al-Jaṭṭāb, segundo califa del Islam, viuda de dieciocho años, se casó con el Profeta en el año 624, dos meses después de la razzia de Zayd b. Hāriṯa, liberto del Muḥammad, contra una caravana de sus enemigos de La Meca, cuyas mercancías confiscadas valían 100.000 dirhemes. Por fin, según la tradición, Muḥammad con este casamiento terminó con su insatisfacción sexual, pues la vieja Sawda llevaba el hogar y ʿĀʾiša era todavía niña.

Por ese tiempo la hija del Profeta, Fāṭima, casada con su primo ʿAlī, cuarto califa del Islam, tuvo a su hijo al-Ḥasan, y otra de sus hijas, Umm Qulṯūm, se casó con ʿUṯmān, tercer califa del Islam

–que había estado casado ya con Ruqayya, otra hija de Muhammad, ya muerta–, por eso se conoció a ʿUṯmān como Ḏū Nurayn, «el poseedor de las dos luces».

Hafsa fue una de las nueve viudas del Profeta.

5. **Umm Salāma bint Abī Umayya b. Mugīra**. Viuda de un primo de Muḥammad, musulmán muerto en la batalla de Uhūd, su nombre verdadero era Ḥind, se casó con el Profeta en 625, cuando ella tenía una treintena de años y cuatro hijos, a los que el Profeta se preocupó de criar y casar. La discreta solicitud de esta mujer le valió el afecto de su marido. Fue una de las nueve viudas del Profeta.

6. **Zaynab bint Juzayma**. Viuda de un quraysí, muerto en Badr, después fue esposa de su cuñado, hermano del marido fallecido, que murió en la batalla de Uhūd; se casó con el Profeta cuando ella estaba por los treinta años, hacia el 625; murió poco después (algunos dicen que dos o tres años más tarde), dejando como recuerdo un sobrenombre: «Madre de los desgraciados». Fue la única mujer del Profeta, junto con Jadīya, que murió antes que él.

7. **Ŷuwayrīya bint al-Hāriṯ**. Hija del jefe de los Banū Muṣtaliq, era una mujer muy bella, fue apresada en una razzia efectuada por los musulmanes en diciembre de 626 y cayó en el lote de Ṯabit b. Qays. Ella le propuso su rescate pero él no aceptó; fue entonces a quejarse ante Muḥammad, que, prendado de su belleza, escuchó su súplica, le propuso rescatarla de Ṯabit y casarse con ella, cosa que enseguida aceptó. Fue una de las nueve viudas del Profeta.

ʿĀʾiša, que tenía entonces trece años, contaría más tarde lo siguiente: «¡Por Dios! Apenas la vi en el umbral de mi cuarto, la detesté. Supe que él (Muḥammad) la vería como yo la veía».

8. **Zaynab bint Ŷahš**. Prima del Profeta por su madre, una hija de ʿAbd al-Muṭṭalib, esposa de Zayb b. Hāriṯa, hijo adoptivo de Muḥammad, que la repudió para que el Profeta se casara con ella, cosa que aprobaría y sancionaría el propio Corán (XXXIII. 30-40). ʿĀʾiša, celosa, habría dicho al Profeta: «Tu Señor se ha dado bien de prisa a responder a tu deseo». Así en el año 627 se celebró la boda con gran fasto. Ella tenía entonces treinta y cinco años y era mujer de gran belleza.

De todas las mujeres del Profeta, Zaynab fue la única que se atrevió a hacer frente a ʿĀʾiša; de ello resultarían dos grupos de esposas más o menos enfrentados: uno el de ʿĀʾiša, con Ḥafṣa, Ṣafiyya y Sawda; el otro, constituido por Zaynab, con Umm Salāma, Maymūna, Umm Ḥabība y Ŷuwayrīya. Fue una de las nueve viudas del Profeta.

9. **Rayhāna bint Zayd**. Bella judía de los Banū Nadīr, casada con un judío de los Banu Qurayza, tras ser éste ejecutado rehusó

convertirse al islam y fue dada como botín al Profeta, que la hizo su concubina en el año 627. Muḥammad la tuvo en cuarentena en su casa y en ese período ella se hizo musulmana; entonces él quiso casarse con ella, pero ella prefirió seguir de concubina, rechazando el estatuto de esposa. Parece que habría dicho: «Así será más ligero para ti y para mí». Murió después que el Profeta.

10. **Ṣafiyya bint Ḥuyay**. Judía de diecisiete años, viuda de un judío ejecutado tras la toma de Jaybar en el año 625. El Profeta la persuadió a que abrazara el islam. Violentamente prendado de ella, la poseyó ese mismo día, violando así sus propias órdenes al respecto, según las cuales sus partidarios deberían esperar el fin del período menstrual en curso para unirse a sus cautivas.

Esta bella judía es importante como transmisora de dichos y hechos del Profeta. Fue una de las nueve viudas del Profeta.

11. **Maymūna bint Hāriṯ**. Hermana de la mujer del tío del Profeta, ʿAbbās, era tía de Jālid b. al-Walīd, «Espada del Islam», había enviudado dos veces antes de casarse con el Profeta. Muḥammad se casó con ella en la peregrinación que hizo a La Meca en el año 629; ella contaba entonces veintisiete años. Fue una de las nueve viudas del Profeta.

12. **Umm Ḥabība bint Abī Sufyan**. Su padre era el jefe del partido de las gentes de La Meca, enemigas del Profeta. Se convirtió al islam y se casó con el Profeta en el año 625. Muḥammad, según la tradición, siempre había estado enamorado de esta joven viuda que tenía entonces treinta años.

Ella es la hermana de Muʿāwiya, primer califa omeya; de ahí que éste después se arrogase el título de «Tío materno de los creyentes», al ser su hermana una de las madres de los creyentes. Esta mujer fue una de las nueve viudas del Profeta.

13. **Marya**, hija de Simeón. Concubina cristiana copta del Profeta, que le fue enviada como presente en el año 629; de ella Muḥammad tuvo un hijo varón, Ibrāhīm, que murió a los diecisiete o dieciocho meses. En ese mismo año murió Umm Qulṯūm, esposa de ʿUṯmān, hija del Profeta y Jadīŷa.

Ya viejo el Profeta, cuando tenía unos sesenta años, conservaba aún el gusto por las mujeres. En el año 8 (629-630), fecha de la toma de La Meca, se casó otras dos veces, pero ambos casamientos fueron un fracaso. Las dos mujeres habrían rehusado dejarse tocar, una, según parece, por una crisis de locura; la otra, porque su padre había perecido en combate contra los muslimes. Muḥammad las repudió.

En esta época tenía, según parece, diez mujeres, sin contar las concubinas.

El Profeta, pues, se casó con otras mujeres, pero unas fueron repudiadas antes de consumar el matrimonio, y otras, después:

14. **Sawba bint Rifaʿa**, llamada por otros **Sana' bint Asmā**. Murió antes de que se consumase el matrimonio.

15. **Sawba** o **Sana bint ʿAmr**. El Profeta la repudió sin haber consumado el matrimonio. El hecho ocurrió cuando murió su hijo Ibrāhīm y ella habría dicho: «Si fuera realmente un profeta, no habría muerto la persona que más quería».

16. **Arba bint Šābir**. El Profeta había oído ponderar su belleza y se casó con ella. Cuando ésta llegó a presencia de Muḥammad, dijo: «Se me entrega a ti, pero nadie me ha consultado»; entonces la repudió en el acto y la devolvió a su tierra.

17. **Asmā bint Nuʿman**. Mujer de la tribu Kinda con la que el Profeta se casó, pero al ir a consumar el matrimonio se dio cuenta de que tenía lepra; entonces la repudió y envió con su familia.

18. **Aliya bint Dabiyān** o **Qila bint al-Aš'aṯ** –existen dudas acerca de su nombre–. Se dice que la repudió el Profeta y que después se casó con ʿAkrama b. Abī Ŷahl.

19. **Fāṭima bint ad-Dahhāk**. Muhammad se habría casado con ella, pero –tras el asunto de Marya, la copta, con la que el Profeta se quedó un mes entero, desatendiendo a sus mujeres– pidió volver a su tribu con su gente y Muḥammad la repudió.

20. **Umm Šarīk**. Una ardiente propagandista del islam con la que Muḥammad se casó y más tarde repudió.

Al final de su vida sólo cuatro esposas, las preferidas, lo acompañaban en sus desplazamientos, echándolo ellas a suerte: ʿĀ'iša, Ḥafṣa, Zaynab y Umm Salāma; las cinco restantes: Sawda, Ŷuwayrīya, Ṣafiyya, Umm Ḥabiba y Maymūna, no gozaban de ese privilegio. Estas mujeres, consideradas «Madres de los Creyentes», en tiempo del califa ʿUmar (634-644), recibían 12.000 dirhemes cada año, o sea, más estipendios que cualquier creyente por importante que fuera. ʿAlī, por ejemplo, recibía sólo 5.000, tal era el respeto y la deferencia que con ellas se tenía.

Cuando el Profeta cayó enfermo al final de sus días, es sabido que pidió a sus mujeres que lo dejaran retirarse al cuarto de ʿĀ'iša, en el regazo de la cual moriría el lunes 13 de *rabīʿ I* del año 11 de la era de la hégira (8 de junio de 632).

APÉNDICE V

DINASTÍAS CALIFALES*

1. Califas Ortodoxos *(Al-Julafā' ar-Rašidūn):*

11/632	Abū-Bakr.
13/634	ʿUmar b. al-Jaṭṭāb.
23/644	ʿUṯmān b. ʿAffān.
35-40/656-61	ʿAlī b. Abī-Ṭālib.

2. Califas Omeyas:

41/661	Muʿāwiya [I] b. Abī-Sufyān.
60/680	Yazīd [I].
64/683	Muʿāwiya [II].
64/684	Marwān [I] b. al-Ḥakam.
65/685	ʿAbd-al-Malik.
86/705	al-Walīd [I].
96/715	Sulaymān.
99/717	ʿUmar b. ʿAbd-al-ʿAzīz.
101/720	Yazīd [II].
105/724	Hišām.
125/743	al-Walīd [II].
126/744	Yazīd [III].
126/744	Ibrāhīm.
127-32/744-50	Marwān [II] al-Ḥimār.

3. Califas Abasíes:

132/749	as-Saffāḥ.
136/754	al-Manṣūr.

* Principales fuentes: Zambaur, E., *Manuel de généalogie et the chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanover, 1927; Bosworth, C. E., *The Islamic Dynasties*, Edinburg, 1967.

158/775	al-Mahdī.
69/785	al-Hādī.
170/786	Hārūn ar-Rašīd.
193/809	al-Amīn.
198/813	al-Ma'mūn.
201/817-203/819	Ibrāhim b. al-Mahdī, en Bagdad.
218/833	al-Muʿtaṣim.
227/842	al-Wāṯiq.
232/847	al-Mutawakkil.
247/861	al-Muntaṣir.
248/862	al-Mustaʿīn.
252/866	al-Muʿtazz.
255/869	al-Muhtadī.
256/870	al-Muʿtamid.
279/892	al-Muʿtaḍid.
289/902	al-Muktafī.
295/908	al-Muqtadir.
320/932	al-Qāhir.
322/934	ar-Rāḍī.
329/940	al-Muttaqī.
333/944	al-Mustakfī.
334/946	al-Muṭīʿ.
363/974	aṭ-Ṭa'iʿ.
381/991	al-Qādir.
422/1031	al-Qā'im.
467/1075	al-Muqtadī.
487/1094	al-Mustaẓhir.
512/1118	al-Mustaršid.
529/1135	ar-Rāšid.
530/1136	al-Muqtafī.
555/1160	al-Mustanŷid.
566/1170	al-Mustaḍī'.
575/1180	an-Nāṣir.
622/1225	aẓ-Ẓāhir.
623/1226	al-Mustanṣir.
640/1242-656/1258	al-Mustaʿṣim.

Saqueo mongol de Bagdad en 1258.

4. Califas Fāṭimíes:

297/909	ʿUbaydallāh al-Mahdī.
322/934	al-Qā'im.
334/946	al-Manṣūr.

341/953	al-Muʿizz.
365/975	al-ʿAzīz.
386/996	al-Ḥākim.
411/1021	aẓ-Ẓāhir.
427/1036	al-Mustanṣir.
487/1094	al-Mustaʿlī.
495/1101	al-Āmir.
524/1130	interregno, al-Ḥāfiz como Regente.
525/1131	al-Ḥāfiz.
544/1149	aẓ-Ẓāfir.
549/1154	al-Fā'iz.
555/1160-567/1171	al-ʿĀḍid.

Conquista de Egipto por los Ayyūbíes en 1171.

5. Emires y Califas Omeyas de Córdoba, así como los califas Ḥammūdíes (en cursiva):

Emires:

138/756	ʿAbd ar-Raḥmān [I] ad-Dājil.
172/788	Hišām [I].
180/796	al-Ḥakam [I].
206/822	ʿAbd ar-Raḥmān [II] al-Mutawassiṭ.
238/852	Muḥammad [I].
273/886	al-Munḏir.
275/888	Abdallāh.

Califas:

300/912	ʿAbd ar-Raḥmān [III] an-Nāṣir.
350/961	al-Ḥakam [II] al-Mustanṣir.
366/976	Hišām [II] al-Mu'ayyad (primera vez).
399/1009	Muḥammad [II] al-Mahdī (primera vez).
400/1009	Sulaymān al-Mustaʿīn (primera vez).
400/1010	Muḥammad [II] (segunda vez).
400/1010	Hišam [II] (segunda vez).
403/1013	Sulaymān (segunda vez).
407/1016	*ʿAlī an-Nāṣir.*
408/1018	ʿAbd ar-Raḥmān [IV] al-Murtaḍā.
408/1018	*al-Qāsim al-Ma'mūn* (primera vez).
412/1021	*Yaḥyā al-Muʿtalī* (primera vez).
413/1022	*al-Qāsim* (segunda vez).
414/1023	ʿAbd ar-Raḥmān [V] al-Mustaẓhir.
414/1024	Muḥammad [III] al-Mustakfī.

416/1025	*Yaḥyā* (segunda vez).
418/1027-422/1031	Hišām [III] al-Mu'tadd.

Reyes de Taifas *(Mulūk aṭ-Ṭawā'if).*

6. Califas almohades:

524/1130	'Abd al-Mu'min.
558/1163	Abū-Ya'qūb Yūsuf [I].
580/1184	Abū-Yusūf Ya'qūb al-Manṣūr.
595/1199	Muḥammad an-Nāṣir.
611/1214	Abū-Ya'qūb Yūsuf [II] al-Mustanṣir.
620/1224	'Abd-al-Wāḥid [I] al-Majlū'.
621/1224	Abū-Muḥammad 'Abdallāh al-'Ādil.
624/1227	Yaḥyā al-Mu'taṣim.
626/1229	Abū-l-'Alā' Idrīs al-Ma'mūn.
630/1232	Abū-Muḥammad 'Abd-al-Wāḥid [II] ar-Rašīd.
640/1242	Abū-l-Ḥasan 'Alī-as-Sa'īd al-Mu'taḍid.
646/1248	Abū-Ḥafṣ 'Umar al-Murtaḍā.
665/1266-667/1269	Abū-l-'Ulā al-Wāṯiq.

Desagregación del imperio almohade en 1269 (conquista de Andalucía Occidental por Castilla; Naṣríes en Granada; Benimerines en Marruecos; 'Abd al-Wadíes en la actual Argelia; Ḥafṣíes en Ifrīqiya).

7. Califas Abasíes en El Cairo (como meras figuras decorativas del régimen de los mamelucos):

659/1261	al-Mustanṣir.
660/1261	al-Ḥākim [I].
701/1302	al-Mustakfī [I].
740/1340	al-Wāṯiq [I].
741/1341	al-Ḥākim [II].
753/1352	al-Mu'taḍid [I].
763/1362	al-Mutawakkil [I] (primera vez).
779/1377	al-Mu'taṣim (primera vez).
779/1377	al-Mutawakkil [I] (segunda vez).
785/1383	al-Wāṯiq [II].
788/1386	al-Mu'taṣim (segunda vez).
791/1389	al-Mutawakkil [I] (tercera vez).
808/1406	al-Musta'īn.
816/1414	al-Mu'taḍid [II].
845/1441	al-Mustakfī [II].
855/1451	al-Qā'im.

859/1455	al-Mustanŷid.
884/1479	al-Mutawakkil [II].
903/1497	al-Mustamsik (primera vez).
914/1508	al-Mutawakkil [III] (primera vez).
922/1516	al-Mustamsik (segunda vez).
923/1517	al-Mutawakkil [III] (segunda vez).

Conquista otomana de Egipto en 1517.

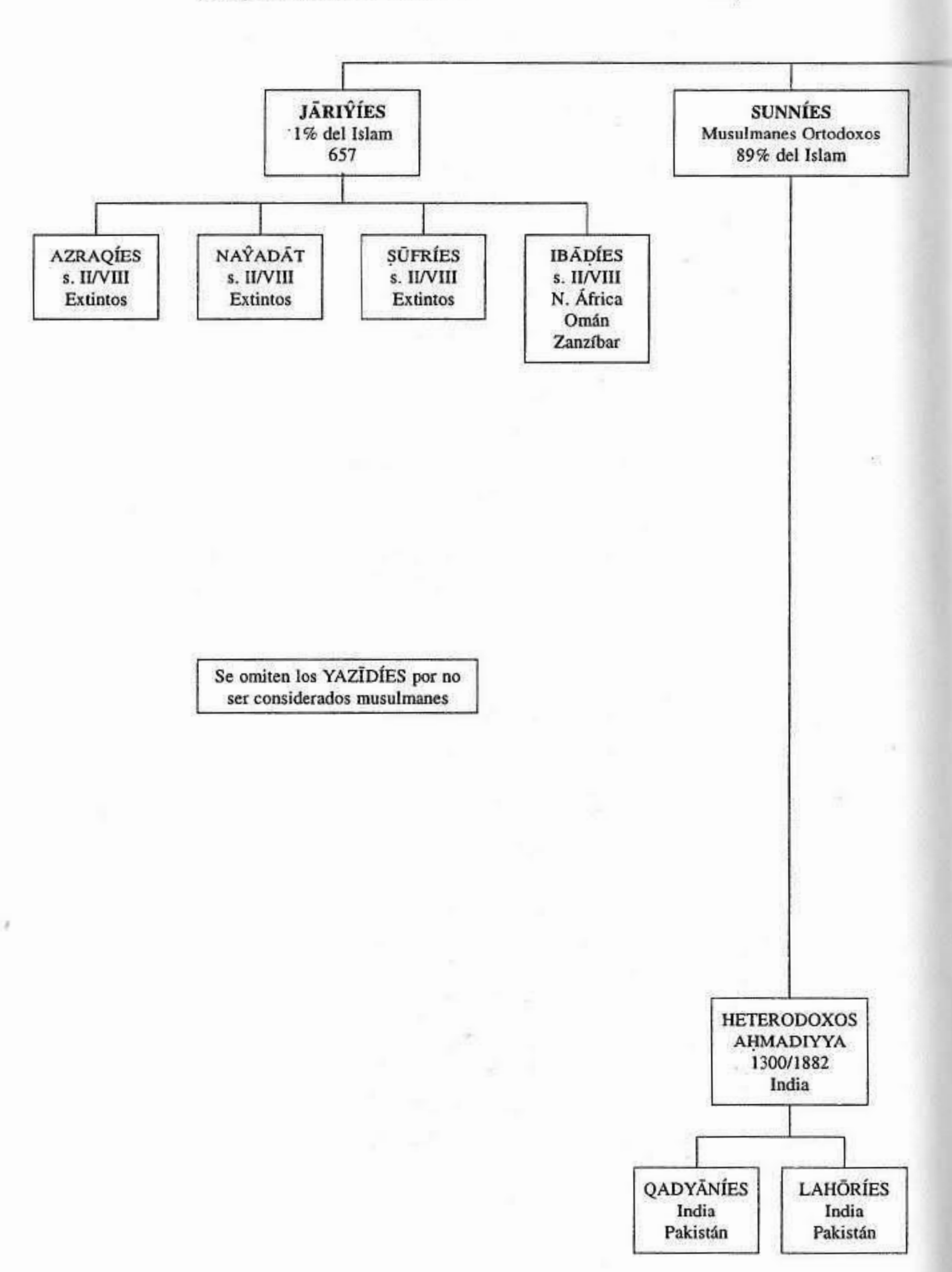
8. Califas Otomanos u Osmanlíes:

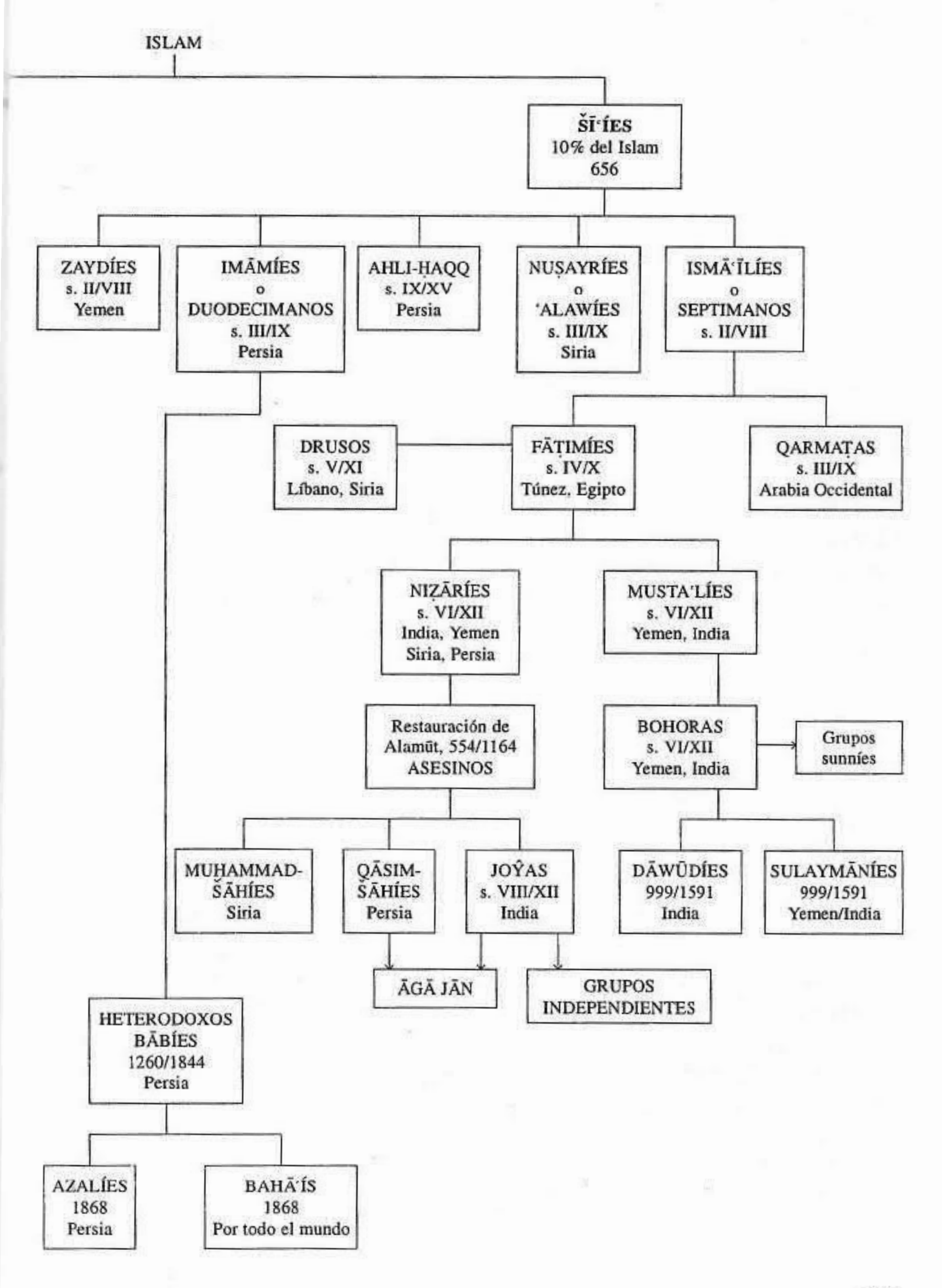
923/1517	Selīm I.
926/1520	Sulaymān II, «el Magnífico».
974/1566	Selīm II.
982/1574	Murād III.
1003/1595	Muḥammad III.
1012/1603	Aḥmad I,
1026/1617	Muṣṭafā I (primera vez).
1027/1618	ʿUṯmān II.
1031/1622	Muṣṭafā I (segunda vez).
1032/1623	Murād IV.
1049/1640	Ibrāhīm.
1058/1648	Muḥammad IV.
1099/1687	Sulaymān III.
1102/1691	Aḥmad II.
1106/1695	Muṣṭafā II.
1115/1703	Aḥmad III.
1143/1730	Maḥmūd I.
1168/1754	ʿUṯmān III.
1171/1757	Muṣṭafā III.
1187/1774	ʿAbd-al-Ḥamīd I.
1203/1789	Selīm III.
1222/1807	Muṣṭafā IV.
1223/1808	Maḥmūd II.
1255/1839	ʿAbd al-Maŷīd I.
1277/1861	ʿAbd al-ʿAzīz.
1293/1876	Murād V.
1293/1876	ʿAbd-al-Ḥamīd II.
1327/1909	Muḥammad V Rašād.
1336/1918	Muḥammad VI Waḥīd ad-Dīn.
1341/1922-1342/1924	ʿAbd al-Maŷīd II.

El califato es abolido por el régimen republicano turco en 1924.

APÉNDICE VI

RAMAS Y SECTAS DEL ISLAM Y SUS PRINCIPALES LUGARES DE EXPANSIÓN
(La fecha en el recuadro señala su comienzo)





ISLAM
ŠĪ'ÍES
10% del Islam
656
ZAYDÍES
s. II/VIII
Yemen
IMĀMÍES
o
DUODECIMANOS
s. III/IX
Persia
AHLI-ḤAQQ
s. IX/XV
Persia
NUṢAYRÍES
o
'ALAWÍES
s. III/IX
Siria
ISMĀ'ĪLÍES
o
SEPTIMANOS
s. II/VIII
DRUSOS
s. V/XI
Líbano, Siria
FĀṬIMÍES
s. IV/X
Túnez, Egipto
QARMAṬAS
s. III/IX
Arabia Occidental
NIZĀRÍES
s. VI/XII
India, Yemen
Siria, Persia
MUSTA'LÍES
s. VI/XII
Yemen, India
Restauración de
Alamūt, 554/1164
ASESINOS
BOHORAS
s. VI/XII
Yemen, India
Grupos
sunníes
MUHAMMAD-
ŠĀHÍES
Siria
QĀSIM-
ŠĀHÍES
Persia
JOŶAS
s. VIII/XII
India
DĀWŪDÍES
999/1591
India
SULAYMĀNÍES
999/1591
Yemen/India
ĀGĀ JĀN
GRUPOS
INDEPENDIENTES
HETERODOXOS
BĀBÍES
1260/1844
Persia
AZALÍES
1868
Persia
BAHĀ'ÍS
1868
Por todo el mundo

APÉNDICE VII

Reinos y reyes de taifas. Su secuencia cronológica*

1. *Algeciras (al-Jazīra al-Jaḍrā')*

403/1012-13	al-Qāsim b. Ḥammūd, gobernador de al-Mustaʿīn.
413/1022-23	Yaḥyā b. ʿAlī Ibn Ḥammūd al-Muʿtalī.
427/1035	
ó 431/1039-40	Muḥammad b. al-Qāsim b. Ḥammūd, al-Mahdī.
440/1048-49	al-Qāsim b. Muḥammad b. al-Qāsim b. Ḥammūd, al-Wāṯiq.
446/1055	Algeciras y sus territorios son anexionados a Sevilla.

2. *Almería (al-Mariya)*

ca. 403/1013	Jayrān aṣ-Ṣaqlabī al-ʿĀmirī.
419/1028	Zuhayr aṣ-Ṣaqlabī al-ʿĀmirī.
429/1038	Jeque Abū Bakr ar-Ramīmī.
429/1038-433/1042	al-Manṣūr ʿAbd al-ʿAzīz b. al-Nāṣir ʿAbd al-Raḥmān b. Abī, ʿĀmir de Valencia.
433/1042	Abū l-Aḥwās Maʿn b. Muḥammad b. Ṣumādiḥ.
443/1052	Abū Yaḥyā Muʿizz ad-Dawla, al-Muʿtaṣim billāh.
484/1091	Aḥmad ʿIzz ad-Dawla.
484/1091	Almería es anexionada al imperio almorávide.

* Fuentes: ʿIbn Iḏārī, *La caída del Califato de Córdoba y los reyes de taifas (al-Bayān al-Mugrib)*, Salamanca, 1993; Wasserstein, D., *The Rise and Fall of the Party-Kings*, Princeton, 1985; Maíllo Salgado, F., *Crónica anónima de los Reyes de Taifas*, Madrid, 1991.

3. *Alpuente (al-Būnt)*

hacia 400/1009-10	ʿAbd Allāh b. Qāsim al-Fihrī, Niẓām ad-Dawla.
421/1030	Muḥammad b. ʿAbd Allāh, Yumn ad-Dawla.
434/1042	Aḥmad b. Muḥammad, ʿIzz ad-Dawla (o ʿAḍud ad-Dawla).
434/1043	Muḥammad b. Aḥmad.
434/1043	ʿAbd Allāh b. Muḥammad, Niẓām ad-Dawla.
500/1106-07	Alpuente es anexionado al imperio almorávide.

4. *Arcos (Arkuš)*

402/1011-12	Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Jizrūn, ʿImād ad-Dawla.
420/1029	ʿAbdūn b. Jizrūn.
445/1053-4-458/1066 ó 461/1068-9	al-Qa'im Muḥammad b. ʿAbdūn b. Jizrūn.
entre 458/1066 y 461/1068-	Anexión de Arcos y su territorio a Sevilla.

5. *Badajoz (Baṭalyaws)*

403/1012-13	Sābūr aṣ-Ṣaqlabī.
413/1022	ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. al-Afṭas, al-Manṣūr.
437/1045	Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. al-Afṭas, al-Muẓaffar.
460/1068	Yaḥyā b. Muḥammad, al-Manṣūr.
460/1068	ʿUmar b. Muḥammad, al-Mutawakkil.
487/1094 ó 488/1095	Badajoz y sus territorios son anexionados al imperio almorávide.

6. *Baza (Basṭa)*

?-483/1090	Abū Marwān ʿAbd al-Malik b. Malḥān.
hacia 483/1090	Baza es anexionada al imperio almorávide.

7. *Calatayud (Qalʿat Ayyūb)*

438/1047-440/1048-49	Muḥammad b. Sulaymān b. Hūd, ʿAḍud ad-Dawla.
hacia 440/1048-49	Dependiente de Zaragoza.

8. *Calatrava (Qalʿat Rabāḥ)*

hacia 400/1009-10	al-Qā'id Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Fatḥ. Después dependiente de Toledo.

9. *Carmona (Qarmūna)*

414/1023-24	Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Isḥāq b. Birzāl.
434/1042-43	Isḥāq b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Birzāl.
442/1050-51 (?)	al-ʿAzīz (o al-ʿIzz) b. Isḥāq b. Birzāl.
459/1066-67	Carmona es cedida al rey de Toledo, que a su vez la cedió al rey de Sevilla entre 459/1066-67 ó 460/1068.

10. *Ceuta (Sabta)*

400/1009-10	ʿAlī b. Ḥammūd, an-Nāṣir.
408/1017-18-412/1021-22	al-Qāsim b. Ḥammūd, al-Ma'mūn.
412/1021-22 ó 414/1023/24-427/1035-36	Yaḥyā b. ʿAlī b. Ḥammūd, al-Muʿtalī.
426/1035-431/1039	Idrīs b. ʿAlī b. Ḥammūd, al-Muta'ayyad.
431/1039	Yaḥyā b. Idrīs, al-Qā'im.
431/1040	Ḥasan b. ʿAlī b. Ḥammūd, al-Mustanṣir.
hacia 442/1050-51	Idrīs II b. Yaḥyā b. ʿAlī b. Ḥammūd, al-ʿĀlī.
antes de 453/1061	Rizq Allāh y Saqqūt (o Sawwāŷŷāt) al-Bargawāṭī, gobernadores de los Ḥammūdíes.
453/1061	Saqqūt (o Sawwāŷŷāt al-Bargawāṭī, al-Mansūr, al-Muʿān).
?-476/1083	al-Ḥājib al-ʿIzz b. Sawwāŷŷāt, Bahā' ad-Dawla.
476/1083	Ceuta es anexionada al imperio almorávide.

11. *Córdoba (Qurṭuba)*

422/1031	Abū al-Ḥazm Ŷahwar b. Muḥammad b. Ŷahwar (primero como miembro de un triunvirato, junto con Muḥammad b. ʿAbbās y ʿAbd al-ʿAzīz b. Ḥasan, después solo).

435/1043	Abū al-Walīd Muḥammad b. Ŷahwar, al Rašīd.
450/1058	ʿAbd al-Malik b. Muḥammad b. Ŷahwar, Ḏū s.-Siyādatayn, al-Manṣūr billāh, aẓ-Ẓāfir bi-faḍl Allāh.
461/1069	Córdoba es anexionada a Sevilla.
467/1075	Córdoba es tomada por al-Ma'mūn b. Ḏī-n-Nūn de Toledo.
471/1078	Los Abadíes de Sevilla recuperan Córdoba.
484/1091	Córdoba y sus territorios son anexionados al imperio almorávide.

12. *Denia y Baleares (Dāniya wa al-Ŷazā'ir)*

hacia 403/1012-13	Muŷāhid al-ʿĀmirī, al-Muwaffaq.
436/1044-45	ʿAlī b. Muŷāhid, Iqbāl ad-Dawla.
468/1075-76	Denia es anexionada por al-Muqtadir Ibn Hūd al reino de Zaragoza.

13. *Granada (Garnāṭa)*

403/1013	Zāwī b. Zīrī aṣ-Ṣinhāŷī.
410/1019-20	Ḥabbūs b. Māksan b. Zīrī aṣ-Ṣinhāŷī, al-Muẓaffar.
429/1038	Bādīs b. Ḥabbūs, al-Manṣūr.
465/1073	ʿAbd Allāh b. Būluggīn b. Bādīs, Sayf ad-Dawla.
483/1090	Granada es anexionada al imperio almorávide.

14. *Huelva y Saltés (Walba wa Saltīš)*

403/1012-13	ʿIzz al-Dawla ʿAbd al-ʿAzīz al-Bakrī.
443/1051-52	Huelva y Saltés son anexionadas a Sevilla.

15. *Huesca (Wašqa)*

? (Primera mitad del siglo V/XI)	Muḥammad b. Abī ʿĀṣim al-Qawāriŷī.
?	Después bajo los Hūdíes de Zaragoza.
438/1046-47	Lubb b. Sulaymān b. Hūd, semiindependiente.
?	En poder de los Hūdíes de Zaragoza.

16. *Jaén (Ŷayyān)*

412/1021-22	Muḥammad b. ʿAbd al-Malik b. ʿĀbī Amir, al-Muẓaffar.
419/1028-29	Jaén bajo los Zīríes de Granada.

17. *Lérida (Lārida)*

431/1039-40	Adquirida por los Hūdíes de Zaragoza.
438/1046-47	Yūsuf b. Sulaymān b. Hūd, Ḥisām ad-Dawla.
?	Yūsuf b. Sulaymān b. Hūd, al-Muẓaffar, incorpora Lérida temporalmente a Zaragoza.
459/1067	Unida a Zaragoza.
? (hacia 487/1094)	Ta'yīd ad-Dawla.
? (hacia 487/1094)	Ibn Abī al-Haŷŷāŷ al-Šanyāṭī.

18. *Mallorca (Mayūrqa)*

405/1015-468/1076	Parte del reino de Denia.
463/1070-71 (?)	ʿAbd Allāh al-Murtaḍā (gobernador).
468/1076	ʿAbd Allāh al-Murtaḍā (independiente).
486/1093	Mubaššir b. Sulaymān, Nāṣir ad-Dawla.
508/1115	Mallorca es ocupada por los almorávides.

19. *Málaga (Mālaqa)*

404/1013-14	
ó 405/1014-15	ʿAlī b. Ḥammūd, an-Nāṣir
408/1017-18	al-Qāsim b. Ḥammūd, al-Ma'mūn (primer reinado).
412/1021-22	Yaḥyā [I] b. ʿAlī b. Ḥammūd, al-Muʿtalī (primer reinado).
413/1022-23	al-Qāsim b. Ḥammūd, al-Ma'mūn (segundo reinado).
417/1026	Yaḥyā [I] b. ʿAlī b. Ḥammūd, al-Muʿtalī (segundo reinado).
427/1035	Idrīs [I] b. ʿAlī b. Ḥammūd, al-Muta'ayyad.
431/1039	Yaḥyā [II] b. Idrīs al-Qā'im.
431/1040	al-Ḥasan b. Yaḥyā, al-Mustanṣir.
434/1042	Naŷā' aṣ-Ṣaqlabī.
434/1042-43	Idrīs [II] b. Yaḥyā b. ʿAlī b. Ḥammūd, al-ʿĀlī (primer reinado).
438/1046-47	Muḥammad [I] b. Idrīs b. ʿAlī b. Ḥammūd, al-Mahdī.

444/1053	Idrīs [III] b. Yaḥyā b. Idrīs b. ʿAlī b. Ḥammūd, al-Sāmī.
445/1053	Idrīs [II] b. Yaḥyā b. ʿAlī b. Ḥammūd, al-ʿĀlī, Aẓ-Ẓāfir (segundo reinado).
446/1055	Muḥammad [II] b. Idrīs, al-Mustaʿlī.
448/1057	Málaga es anexionada por los Zīríes de Granada.
465/1073	al-Muʿizz Tamīn b. Būluggīn b. Bādīs (independiente).
483/1090	Málaga es anexionada al imperio almorávide.

20. *Medinaceli (Madīnat Sālim)*

?-419/1028 ó 420/1029	Ḏū l-Wizāratayn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Bāq.
119/1028 ó 420/1029	Medinaceli es anexionada a Zaragoza.

21. *Mertola (Martula)*

?-436/1044	Ibn Ṭayfūr.
436/1044	Mertola es anexionada a Sevilla.

22. *Morón (Maurūr)*

403/1013	Nūḥ b. Abī Yarīd ad-Dammarī.
433/1041	Muḥammad b. Nūḥ b. Abī Yazīd ad-Dammarī, ʿIzz al-Dawla.
449/1057	Manād b. Muḥammad b. Nūḥ al-Dammarī, ʿImād ad-Dawla.
458/1066	Morón es anexionada a Sevilla.

23. *Murcia (Mursiya)*

403/1012-13	Jayrān de Almería.
419/1028	Zuhayr de Alméría.
429/1037-38	al-Manṣūr ʿAbd al-ʿAzīz, Abī ʿĀmir, de Valencia.
436/1044-45	Muŷāhid de Denia.
hacia 440/1048-49	Abū Bakr Aḥmad b. Ṭāhir, gobernador independiente.
455/1063	Muḥammad b. Aḥmad b. Ṭāhir.

471/1078	Murcia anexionada a Sevilla; Ibn ʿAmmār, gobernador.
474/1081	Ibn Rašīq, gobernador de Ibn ʿAmmār, independiente.
479/1086-87	Ibn Rašīq, tributario de al-Muʿtamid de Sevilla.
481/1088	Murcia es anexionada a Sevilla.
484/1091	Murcia es tomada por los almorávides.

24. *Murviedro (Murbayṭar)*

?	Abū ʿĪsā b. Lubbūn.
486/1083	ʿAbd al-Malik b. Huḏayl b. Razīn de *as-Sahla* la anexiona a su reino.

25. *Niebla y Gibraleón (Labla wa Ŷabal al-ʿUyūn)*

414/1023	Yaḥyā b. Aḥmad al-Yaḥṣubī al-Lablī, Tāŷ ad-Dawla.
433/1041-42	Muḥammad b. Yaḥyā al-Yaḥṣubī, ʿIzz ad-Dawla.
443/1051-52	Fatḥ b. Jalaf b. Yaḥyā al-Yaḥṣubī, Nāṣir ad-Dawla.
445/1053-54	Niebla y Gibraleón son anexionadas a Sevilla.

26. *Ronda (Runda)*

405/1014-15	Abū Nūr b. Abī Qurra b. Dūnās al-Īfranī.
445/1053-4	Bādīs b. Hilāl b. Abī Nūr.
449/1057	Abū Nūr b. Abī Qurra (segunda vez).
449/1058	Abū Naṣr b. Abī Nūr.
457/1064-65	Ronda es anexionada a Sevilla.

27. *Santa María de Algarve (Ocsonoba)*
(Šantamarīya al-Garb, Ukšūnūba)

407/1016	Saʿīd b. Hārūn.
431/1041-42	Muḥammad b. Saʿīd b. Hārūn, al-Muʿtaṣim.
449/1057-58	Santa María de Algarve es anexionada a Sevilla.

28. *Santa María del Oriente (Albarracín)*
(Santamarīya aš-Šark, as-Sahla)

403/1012-13	Huḏayl b. Jalaf b. Lubb b. Razīn, al-Aṣlaʿ.
436/1044-45	Abū Marwān ʿAbd al-Malik b. Huḏayl b. Razīn, Ŷabr ad-Dawla.
496/1103	Yaḥyā b. ʿAbd al-Malik b. Huḏayl b. Razīn Husām ad-Dawla.
497/1104	Albarracín y sus territorios son anexionados al imperio almorávide.

29. *Segura (Šaqūra)*

? en 435/1043-44	Sa'īd b. Aḥmad b. Zanfal (o Rufayl), al-Ŷumānī.
? en la segunda mitad del siglo V/XI	'Itād al-Dawla Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Sahl.
461/1069	Segura es anexionada a Sevilla.

30. *Sevilla (Išbīliya)*

414/1023	Abū al-Qāsim Muḥammad b. Ismā'īl b. 'Abbād, *al-qāḍī*, primeramente junto con Abū 'Abd Allāh az-Zubaydī, *al-faqīh*, y Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Maryam, *al-wazīr*, después solo.
433/1041-42	Abū 'Amr 'Abbād b. Muḥammad b. 'Abbād, al-Mu'taḍid.
461/1068-69	Abū al-Qāsim Muḥammad b. 'Abbād, al-Mu'tamid.
484/1091-92	Sevilla y sus territorios son anexionados al imperio almorávide.

31. *Silves (Šilb)*

404/1013-14	'Īsā b. Abī Bakr b. Muzayn, al-Muẓaffar.
432/1040-41	Muḥammad b. 'Īsā b. Muzayn, an-Nāṣir.
440/1048	'Īsā b. Muḥammad, al-Muẓaffar.
444/1052-53	Silves es anexionado a Sevilla.
449/1057-58?	Aḥmad b. Ŷarāḥ, Malik al-Mulūk (independiente).
? 445/1063	Silves es anexionado a Sevilla definitivamente.

32. *Toledo (Ṭulayṭula)*

?	'Abd ar-Raḥmān b. Manyūh.
hacia 400/1009-10	'Abd al-Malik b. 'Abd ar-Raḥmān b. Manyūh.
hacia 403/1012-13	Abū Bakr Ya'īš b. Muḥammad b. Ya'īš al-Asadī, *al-qāḍī*.
409/1018-19	Abū Muḥammad Ismā'īl b. 'Abd ar-Raḥmān b. Ḏī-n-Nūn, Ḏū-r-Riyāsatayn, aẓ-Ẓāfir.
435/1043-44	Abū al-Ḥasan Yaḥyā b. Ismā'īl b. Ḏī-n-Nūn, Šaraf ad-Dawla, al-Ma'mūn.

467/1075	Yaḥyā b. Ismā'īl b. Yaḥyā al-Ma'mūn, al-Qādir.
472/1080	al-Mutawakkil de Badajoz.
473/1081	Yaḥyā b. Ismā'īl, al-Qādir (segunda vez).
478/1085	Toledo es conquistado por Alfonso VI de Castilla.

33. *Tortosa (Ṭurṭūša)*

400/1009	Labīb aṣ-Ṣaqlabī al-ʿĀmirī.
433/1041	Muqātil (o Muqābil) al-Fatā aṣ-Ṣaqlabī, Muʿizz ad-Dawla, Sayf al-Milla.
448-9/1056-7	Yaʿlā al-ʿĀmirī.
449/1057	Nabīl (o Sābil) al-Fatā aṣ-Ṣaqlabī.
453/1060-61	Tortosa es tomada por al Mustaʿīn de Zaragoza.

34. *Tudela (Tuṭīla)*

406/1015-16	Sulaymān b. Hūd, gobernador de Mundir [I] de Zaragoza.
431/1039-40	Sulaymān b. Hūd de Zaragoza.
hacia 438/1046-47	Mundir b. Sulaymān b. Hūd. Tudela unida a Zaragoza.

35. *Valencia (Balansiya)*

401/1010-11	Mubārak aṣ-Ṣaqlabī y Muẓaffar aṣ-Ṣaqlabī (Amiríes).
408/1017-18 ó 409/1018-19	Labīb aṣ-Ṣaqlabī, acompañado por Muŷāhid de Denia depués de 1019.
411/1021	ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbd al-Raḥmān b. Abī ʿĀmir, al-Manṣūr.
452/1060-61	Niẓām ad-Dawla ʿAbd al-Malik b. ʿAbd al-ʿAzīz, al-Muẓaffar.
457/1065	Conquistada por al-Ma'mūn de Toledo, gobernador Ibn Rawbaš.
467/1075	Yaḥyā al-Qādir de Toledo.
468/1075	Abū Bakr b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Manṣūr (independiente).
478/1086	Abū ʿAmīr ʿUthmān b. Abī Bakr b. ʿAbd al-ʿAzīz.
478/1086	Yaḥyā al-Qādir (antes rey de Toledo).
485/1092	*al-Qāḍī* Ibn Ŷaḥḥāf.
487/1094	Rodrigo Díaz de Vivar, el Cid.

492/1099	Jimena.
495/1102	Valencia, abandonada por los cristianos, es tomada por los almorávides.

36. *Zaragoza (Saraqusṭa)*

406/1015-16	Mundir [I] b. Yaḥyā at-Tuŷībī.
412/1021	Yaḥyā b. Mundir [I] b. Yaḥyā at-Tuŷībī, al-Muẓaffar.
427/1036	Mundir [II] b. Yaḥyā b. Mundir at-Tuŷībī, Muʿizz ad-Dawla, al-Manṣūr.
430/1038	ʿAbd Allāh b. al-Ḥakam at-Tuŷībī, al-Muẓaffar.
430/1039	Sulaymān b. Hūd, al Mustaʿīn.
hacia 439/1046-47	Sulaymān b. Yūsuf, Tāŷ ad-Dawla.
441/1049-50-475/1082-83	Aḥmad b. Sulaymān b. Hūd, ʿImād ad-Dawla, al-Muqtadir.
474/1081-82	Yūsuf b. Aḥmad b. Hūd, al Mu'tamin.
476/1083-84	Aḥmad b. Yūsuf b. Hūd, Sayf ad-Dawla, al-Mustaʿīn.
503/1110	ʿAbd al-Malik b. Aḥmad b. Hūd, ʿImād ad-Dawla.
503/1110	Zaragoza es tomada por los almorávides.
512/1118	Zaragoza es conquistada por Alfonso I de Aragón.

APÉNDICE VIII

APLICACIÓN DE LA ŠARĪʿA. PAÍSES DE MAYORÍA MUSULMANA (Situación en 1990)

	Estatuto personal		*Aplicac. del talión y de las penas ḥadd*	*Derecho Exterior Recibido*	*Fecha del Código de nueva planta*
	1. Tribunales de šarīʿa	*2. Codificación*			
1. Comores	Mantenidos	No codificado	No	Rom.	
2. Mayotte, I. (Fran.)	Mantenidos	No codificado	No	Rom.	
3. Somalia	Supr. 1962	1975	No	R/CL	1973
4. Yibuti	Mantenido	No	No	Rom.	
5. Eritrea	Abrogación oficial del derecho islámico: 1965			Rom.	
6. Chad	Ofic. supr.	No	No	Rom.	
7. Nigeria (Norte)	Mantenida apelac.	No codificado		CL	
8. Níger	Suprimidos	No (aplicacación consuetudinaria)	No	Rom.	
9. Malí	Suprimidos	1962	No	Rom.	
10. Guinea	Abrogación del derecho islámico			Rom.	
11. Sierra Leona		1960 (matrimonio)	No	CL	
12. Gambia	Mantenidos		No	CL	
13. Senegal	Abrogación del derecho islámico: 1972 (con algunas pervivencias)			Rom.	1965/85
14. Mauritania		No codificado	Restablec. 1980	Rom.	
15. (Sáhara Occ.)				Rom.	
16. Marruecos	Supr. 1965	1957/8	No	Rom.	1912
17. Argelia	Supr. 1965	1984	No	Rom.	1975
18. Túnez	Supr. 1957	1956	No	Rom.	1906
19. Libia	Supr.	No codificado	Rest. 1972/74	Rom.	1954
20. Egipto	Supr. 1956	Leyes	1980 (puesta en vigor diferida)	Rom.	1949
21. Sudán		No	Rest. 83-85/88	CL	1984
22. Jordania	Ofic. mantenidos	1951 (1976)	No	Rom.	1976
23. Palestina	Ofic. mantenidos	1951 (1976)	No	Rom.	
24. Líbano (Estado pluriconfesional)	Mantenido	1917 (sunníes)	No	Rom.	1934
25. Siria	Ofic. mantenidos	1953	No	Rom.	1949
26. Irak	Mantenidos	1959	No		1951
27. Arabia Saudí	Mantenido	No codificado	Mantenidos		
28. Yemen del Norte	Mantenido	No codificado	Mantenidos	Rom.	1973
29. Kuwait		1984	Facultad del juez	Rom.	
30. Bahrein	Mantenido	No		CL	
31. Qatar	Mantenido	No		Rom.	1971
32. E.A.U.	Mantenido	No	Mantenidos		
33. Omán	Mantenido	No	Mantenidos		
34. Yemen del Sur	Suprimido	Leyes (teóricas)	No oficial		
35. Albania	Abrogación total del Derecho Islámico: 1928			Soc.	

	Estatuto personal: 1. Tribunales de šarī'a	Estatuto personal: 2. Codificación	Aplicac. del talión y de las penas ḥadd	Derecho Exterior Recibido	Fecha del Código de nueva planta
36. Turquía (y Chipre del Norte)	Abrogación total del Derecho Islámico: 1926			Rom.	1926
37. Azerbaiyán					
38. Turmenistán	Abogración total				
39. Uzbekistán	del derecho islámico			Soc.	
40. Kirgizistán	(1917/21)				
41. Tayikistán					
42. Turkestán chino (Sin-Kiang)	Abrog. total del Derecho Islámico: 1949/50			Soc.	
43. Irán	Restablecido	No (abrog. 27-35)	Restablec. 1979 (1982)	Rom.	1927/35
44. Afganistán	Mantenido	No codificado	Mantenidas (en principio)		
45. Pakistán	Restablecido	No	Restablec. 1979	CL	
46. Maldivas	Mantenido			CL	
47. Bengala	Supr. 1972	No	No	CL	
48. Malasia	Mantenido	No	No	CL	
49. Brunei	Mantenido		No	CL	
50. Indonesia	Competencias reducidas	1974 (matrimonio)	No	Rom.	

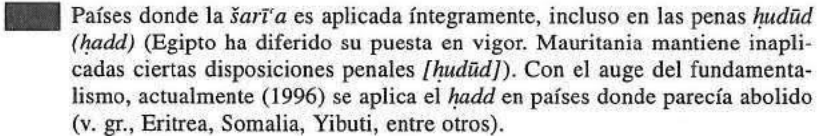
PAÍSES DE MAYORÍA NO MUSULMANA, PERO DONDE LAS REGLAS DE LA *ŠARĪA* PERMANECEN APLICABLES EN MATERIA DE ESTATUTO PERSONAL A LOS CIUDADANOS DE CONFESIÓN ISLÁMICA

51. Grecia (territorios anexionados en 1913).
52. Estado de Israel.
53. Burkina Faso.
54. Camerún.
55. Uganda.
56. Kenia.
57. Tanzania (Zanzíbar: mayoría local).
58. India (Cachemira: mayoría local).
59. Sri Lanka (= Ceilán).
60. Myanmar (= Birmania) (Arakan: mayoría local).
61. Singapur.
62. Filipinas («moros» de Mindanao y Jolo).

En Bosnia, los tribunales laicos, en la época yugoslava, aplicaban normas islámicas en materia de estatuto personal, legados y *waqfs* a los musulmanes.

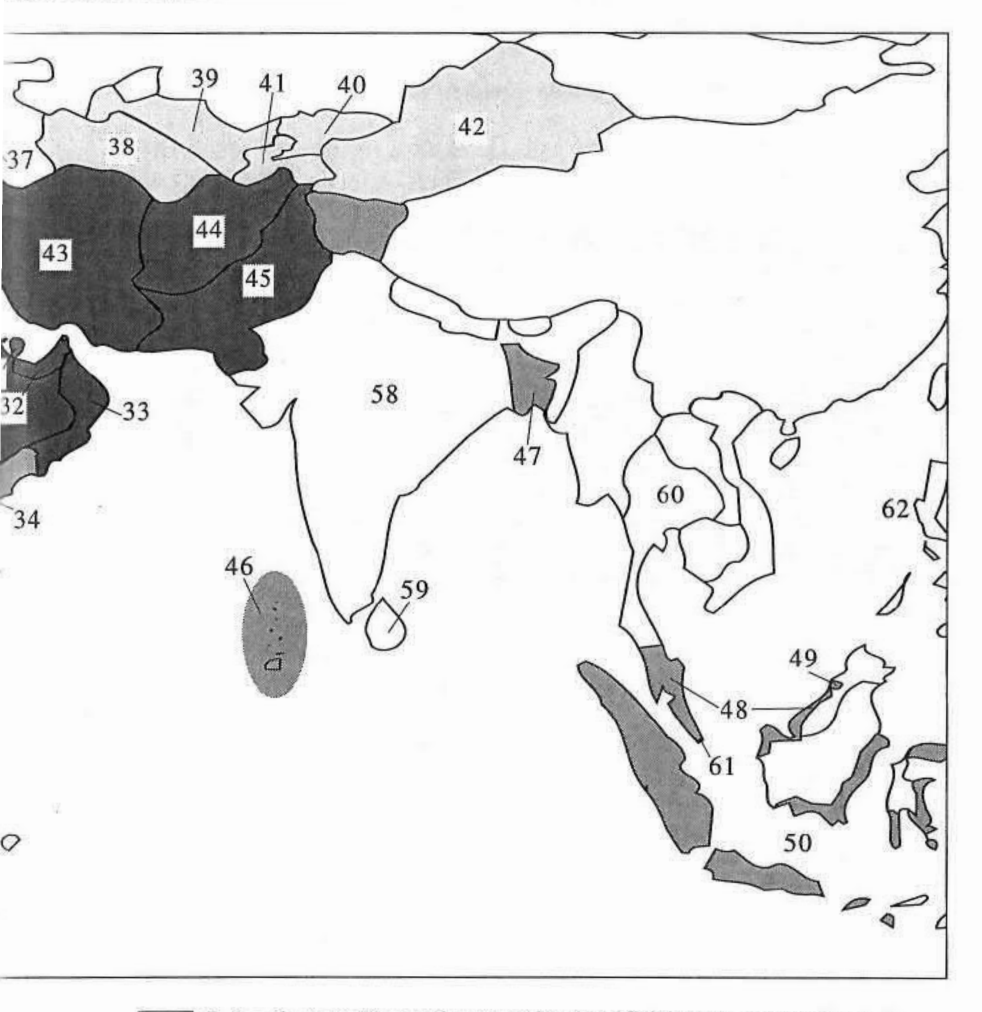
Abreviaturas:

Rom. Derecho Romano o Continental Europeo.
CL *Common Law* o Derecho Inglés.
Soc. Derecho Socialista.
E.A.U. Emiratos Árabes Unidos.



Países donde la *šarī'a* es aplicada íntegramente, incluso en las penas *ḥudūd (ḥadd)* (Egipto ha diferido su puesta en vigor. Mauritania mantiene inaplicadas ciertas disposiciones penales *[ḥudūd]*). Con el auge del fundamentalismo, actualmente (1996) se aplica el *ḥadd* en países donde parecía abolido (v. gr., Eritrea, Somalia, Yibuti, entre otros).

Países de mayoría musulmana en los que la aplicación de la *šarī'a* se limita al estatuto personal (Níger la aplica en calidad de norma consuetudinaria. En Indonesia y Malasia la población, aunque de confesión musulmana, aplica el derecho tradicional *[adat]*).



Países de mayoría musulmana en los que oficialmente no se aplica la *šarīʿa*:

- En Albania (35), musulmana en un 70 por 100 en 1944; desde esa fecha el Islam habría sido eliminado por el régimen comunista.
- En ciertas repúblicas de la antigua URSS las poblaciones de origen musulmán serían minoritarias (Kazastan, Tataria, Bajkirin, etc.).
- La situación jurídica llamada a prevalecer Eritrea (5) y Sáhara Occidental (15) es todavía incierta.

Los números envían al cuadro anterior.

Para la elaboración de este apéndice nos hemos servido del esquema de H. de Waël, *Le droit musulman*, París, 1989, pp. 78-81 (con numerosos retoques).

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

La selección de libros que a continuación se dan en lista es tan subjetiva como cualquier otra. Me he atenido esencialmente a las obras y colecciones ya clásicas (omitiendo artículos de revista), pues de otra forma la relación hubiera sido interminable, sin dejar de ser incompleta. No tiene otra pretensión que la de indicar un cierto número de obras provechosas para cualquiera que desee profundizar e ir más allá de unos pocos manuales de Historia Medieval, de planteamientos y enfoques tan sólo eurocentristas.

I. Obras generales

ARNOLD, T., y GUILLAUME, A.: *El legado del Islam*, Madrid, Pegaso, 1944 (2.ª ed. inglesa, 1974).

BALTA, P.: *L'islam dans le monde*, París, «Le Monde» Editions, 1991.

— *Islam. Civilización y sociedades*, Madrid, Siglo XXI, 1994.

BERGÉ, M.: *Les arabes*, París, Lidis, 1978.

BOSWORTH, C. E.: *The Islamic Dynasties*, Edinburgh, University Press, 1967.

BOUSQUET, G. H.: *Les grandes practiques rituelles de l'Islam*, París, PUF, 1949.

— *Les berebères*, París, PUF, 1955.

Boustani, R., y FARGUES, PH.: *Atlas du Monde Arbe*, París, Bordas, 1990.

CAHEN, C.: *El Islam I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*, Madrid, Siglo XXI, 1972.

— *Introduction a l'histoire du monde musulman médiéval, VIIe-XVe siècle*, París, Maisonneuve, 1982.

CRUZ HERNÁNDEZ, M.: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Editorial, 2 vols., 1981 (2.ª ed., 1996, 3 vols.).

Encyclopédie de l'Islam: 1.ª ed., 4 vols. y suplemento, Leide, 1909-1938; 2.ª ed., 5 vols., y sigue en curso de publicación.

FRADE, F.: *El Islam y su cuna*, Madrid, 1980.

GARDET, L.: *L'Islam, religion et communauté*, París, Desclée de Brouwer, 1967.

GRUNEBAUN, G. E.: *El Islam II. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*, Madrid, Siglo XXI, 1975.
HAARMANN, U.; SINGER, H. R., y otros: *Geschichte des Arabischen Welt*, München, Beck, 1994.
HAZARD, H. W.: *Atlas of Islamic History*. Princeton University Press, 1954.
HITTI, Ph. Kh.: *Historia de los Árabes*, Madrid, Ed. Razón y Fe, 1950.
HOLT, P. M.; LAMBTON, A. K. S., y LEWIS, B.: *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, University Press, 4 vols., 1970.
LAOUST, H.: *Les shismes dans l'Islam*, París, Payot, 1965.
LAPIDUS, I. M.: *A History of Islamic societies*, Edimburgo, 1988.
LEWIS, B.: *Los árabes en la historia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1956.
LEVY, R.: *The social structure of Islam*, 5.ª ed., Cambridge, University Press, 1979.
LÓPEZ ORTIZ, J.: *Derecho musulmán*, Barcelona, Labor, 1932.
MAÍLLO SALGADO, F.: *Vocabulario Básico de Historia del Islam*, Madrid, Akal, 1987.
MANZANO MORENO, E.: *Historia de las sociedades musulmanas en la Edad Media*, Madrid, 1992.
MARCAIS, G.: *El arte musulmán*, Madrid, Cátedra, 1983.
MASSIGNON, L.: *Essai sur les origines du lexique tecnique de la mystique musulmane*, 2.ª ed., París, J. Vrin, 1968.
MICHELL, G., y varios autores: *La arquitectura del mundo islámico*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
MIQUEL, A.: *L'Islam et sa civilisation, VII-XX siècle*, París, Armand Colin, 1968.
PAREJA, F. M.; BAUSANI, A., y HERTLING, L., von: *Islamología*, Madrid, Ed. Razón y Fe, 1952-54, 2 vols.
PELLAT, C.: *Langue et littérature arabes*, París, Armand Colin, 1970.
PLANHOL, X., de: *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, París, Flammarion, 1968.
RIPPIN, A., y KNAPPERT, J.: *Textual sources for the study of Islam*, Manchester, 1986.
RODINSON, M.: *Los Árabes*, Madrid, Siglo XXI, 1981.
ROSENTHAL, J. A.: *History of Muslim Historiography*, 2.ª ed., Leiden, Brill, 1968.
RUIZ-ALMODÓVAR, C.: *La mujer musulmana* (Bibliografía), 2 vols., Granada, 1994.
SCHACHT, J.: *An Introduction to Islamic Law*, 3.ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1971.
SOURDEL, D.: *El Islam*, Barcelona, Oikos-Tau, 1973.
SPULER, B.: *The muslim word*, Leiden, Brill, 3 vols., 1960-1969.
TYAN, E.: *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2.ª ed., Leiden, Brill, 1960.
VERNET, J.: *Literatura árabe*, Barcelona, Labor, 1966.
WATT, W. M.: *Islamic Political Thought*, Edimburgo, University Press, 1968.

II. Arabia preislámica

BLACHÈRE, R.: *Histoire de la litérature arabe des origines a la fin du XV siècle de J.C.*, París, 1952-1966, 3 vols.
CRONE, P.: *Meccan trade and the rise of Islam*, Princeton University Press, 1987.
FARES, B.: *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, París, Maisonneuve, 1932.
GUIDI, I.: *L'Arabie anteislamique*, París, Geuthner, 1921.
LAMMENS, H.: *Le berceau de l'Islam, l'Arabia occidentale à la veille de l'hégire*, Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 1914.
— *L'Arabie occidentale avant l'hègire*, Beirut, Impr. Catholique, 1928.
RYCKMANS, G.: *Les religions arabes préislamiques*, Lovaina, Publications Universitaires et Bureaux du Muséon, 1951.

III. Mahoma y el Corán

ANDRAE, T.: *Mahoma*, 2.ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 1980.
ARNALDEZ, R.: *Mahomet ou la prédication prophétique*, París, Seghers, 1970.
BLACHÈRE, R.: *Le problème de Mahomet*, París, PUF, 1952.
— *Le Coran*, París, PUF, 1967.
CAETANI, L.: *Annali dell'Islam*, Milán, 1905-1926, 10 vols.
El Corán, Trad. Juan Vernet, Barcelona, Plaza y Janés, 1980.
El Corán, Ed. de Julio Cortés, 3.ª ed., Barcelona, Editorial Herder, 1987.
GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M.: *Mahomet*, París, Albin Michel, 1957.
MACHORDON COMINS, A.: *Muhammad, profeta de Dios*, Madrid, Fundamentos, 1979.
RODINSON, M.: *Mahomet*, París, Editions du Seuil, 1961.
VERNET, J.: *Los orígenes del Islam*, Madrid, 1990.
WATT, M. W.: *Mahoma, profeta y hombre de Estado*, Barcelona, Labor, 1967.

IV. Época de los califas Rāšidūn y de los omeyas (11/632-132/750)

DIXON, A. A.: *The Umayyad Caliphate 65-86/684-705*, Londres, 1971.
DONNER, F. M.: *The early islamic conquest*, Princenton, 1981.
GRABAR, O.: *La formación del Arte Islámico*, Madrid, Cátedra, 1981.
GRABIELI, F.: *Mahoma y las conquistas del Islam*, Madrid, Guadarrama, 1967.
HAWTING, G. R.: *The first dinasty of Islam*, Londres, 1986.
LAMMENS, H.: *Etudes sur la siècle des Omayyades*, Beirut, Imp. Catholique, 1930.
LOMBARD, M.: *L'Islam dans sa premiére grandeur*, París, Flammarion, 1971.
MANTRAN, R.: *La expansión musulmana (siglos VII al XI)*, Barcelona,Labor, 1973.

SHABAN, M. A.: *Historia del Islam (750-1055 d. J.C.)*, Madrid, Guadarrama, 2 vols., 1976-1980.
WELLHAUSEN, J.: *The Arab Kingdon and its fall*, Calcuta, 1927.

V. ÉPOCA ABASÍ Y MAMELUCA (132/750-X/XVI)

ASHTOR, A. E.: *A social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, Los Angeles, University of California Press, 1976.
— *Studies on the Levantine trade in the Middle Ages*, Londres, 1978.
AYALON, D.: *The Mamluk military society*, Londres, 1979.
CAHEN, C.: *Les peuples musulmans dans l'histoire mèdièval*, Damasco, Institut Francais, 1977.
CRONE, P.: *Slaves on horses*, Cambridge, 1980.
DUCELLIER, A.: *Le miroir de l'Islam Musulmans et Chrétiens au Moyen Age (VII^e^-XI^e^ siècle)*, París, Julliand, 1971.
ELISSEEFF, N.: *L'Orient musulman au Moyen Age 622-1260*, París, Armand Colin, 1977.
FRYE, R.: *The golden age of Persia. The Arabs in the East*, Londres, 1975.
FATTAL, A.: *Le statut légal des non-musulmans en pays de l'Islam*, Beirut, I. L. O., 1958.
GARDET, L.: *La cité musulmane*, París, Vrin, 1969.
HEYD, W.: *Histoire du commerce du Levant au Moyen Age*, Amsterdam-Leipzig, Societé de l'Orient Latin-M. Hakkert, 2 vols., 1952.
HUMPHREYS, R. S.: *From Saladin to the Mongols. The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*, New York, State University of New York Press, 1977.
KENNEDY, H.: *The Prophet and the Age of the Caliphate. The Islamic Near East from the sixth to the eleven century*, Londres, 1986.
LAPIDUS, M. I.: *Muslim cities in the later Middle Ages*, Oxford, University Press, 1967.
LEWIS, B.: *Race and Color in Islam*, Londres, Octagon, 1979.
— *Naval ower and Trade in the Mediterranean. A. D. 500-1100*, Princeton University Press, 1951.
LOMBARD, M.: *Éspaces et reseaux du haut Moyen Age*, La Haya-París, Mouton, 1972.
— *Les textiles dans le monde musulman (VII^e^-XII^e^)*, La Haya-París, Mouton, 1978.
MEZ, A.: *El Renacimiento del Islam*, Madrid, Maestre, 1936.
RABIE, H.: *The financial system of Egypt (A. H. 564-714/A. D. 1169-1341)*, Londres-Oxford, University Press, 1972.
ROSENTHAL, E. I. J.: *El pensamiento político en Islam medieval*, Madrid, Revista de Occidente, 1967.
RUNCIMAN, S.: *Historia de las cruzadas*, Madrid, 1973, 3 vols.
SETTON, K. M.: *A History of the crusades*, Pensilvania, 1975.
SHABAN, M. A.: *The Abbasid Revolution*, Cambridge, University Press, 1970.
SOURDEL, D.: *L'Islam médiéval*, París, PUF, 1979.
SPULER, B.: *Los mongoles*, Madrid, 1969.

VI. EL MAGREB (hasta el siglo X/XVI)

ABU-NASR, J. M.: *A History of the Magreb*, Cambridge, University Press, 1971.

BOSCH VILÁ, J.: *Los almorávides. Historia de Marruecos*, Tetuán, Editora Marroquí, 1956 (Reed. Granada, Universidad, 1990).

BRUNSCHVIG, R.: *La Berbérie orientale sous les Hafsides, des origines a la fin du XV^{e} siècle*, París, Maisonneuve, 2 vols., 1940-1948.

HOPKINS, J. F. P.: *Medieval Muslim Gobernment in Barbary*, Londres, Luzac, 1958.

HUICI MIRANDA, A.: *Historia política del imperio almohade*, Tetuán, Editora Marroquí, 1956.

IDRIS, H. R.: *La Berbérie oriental sous les Zirides, X^{e}-XII^{e} siècle*, París, Maisonneuve, 1962-1963, 2 vols.

JULIEN, C. A.: *Historie de l'Afrique du Nord*, París, Payot, 2 vols., 1966.

KABLY, M.: *Société pouvoir et religion au Maroc a la fin du Moyen Âge*, París, 1986.

LAROUI, A.: *L'histoire du Maghreb. Un éssai de synthèse*, París, Maspero, 1970.

LE TOURNEAU, R.: *Evolution politique de l'Afrique du Nord musulmane*, París, Armand Colin, 1962.

LEWIS, B.: *The origins of Ismāʿīlism*, Cambridge, University Press, 1940.

MARÇAIS, B.: *L'architecture musulmane d'Occident: Tunisie, Algerie, Maroc, Espagne, Sicile*, París, Arts et métiers graphiques, 1955.

TALBI, M.: *L'emirat aghlabide*, París, Maisonneuve, 1966.

TERRASSE, H.: *L'art hispano-mauresque des origines au XIII^{e} siècle*, París, Institut des Hautes Études Marocaines, 1932.

— *Histoire du Maroc*, Casablanca, Atlantides, 2 vols., 1949-1950.

VII. AL-ANDALUS Y EL ISLAM HISPANO

ARIÉ, R.: *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, París, Boccard, 1973 (2.ª ed., París, 1990).

— «España musulmana», en *Historia de España*, vol. III, Barcelona, Labor, 1983.

— *El reino naṣrí de Granada*, Madrid, 1992.

BARKAI, R.: *Cristianos y musulmanes en la España Medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid, Rialp, 1984.

— (ed.) *Chretiens, musulmans et juifs dans l'Espagne medieval. De la convergence a l'expulsion*, París, 1994.

BORRAS GUALIS, G. M.: *El Islam. De Córdoba al Mudéjar*, Madrid, 1990.

BURCKHARDT, T.: *La civilización hispano-árabe*, Madrid, Alianza Editorial, 1977.

CAGIGAS, ISIDRO DE LAS: «Los mozárabes», en *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española*, I, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 2 vols., 1947-48.

— «Los mudéjares», en *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española*, II, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 2 vols., 1948-49.
CARO BAROJA: *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, Istmo, 1956.
CRUZ HERNÁNDEZ, M.: *El Islam de al-Andalus*, Madrid, 1992.
CHALMETA, P.: *El «señor del zoco» en España*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1973.
— *Invasión e islamización*, Madrid, 1994.
CHEJNE, G. A.: *Historia de España Musulmana*, Madrid, Cátedra, 1980.
DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., y VICENT, S.: *Historia de los moriscos*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1973.
DOZY, R.: *Historia de los musulmanes de España*, Madrid, Turner, 4 vols., 1982.
DOZY, R., y ENGELMANN, W. H.: *Glossaire des mot espagnols et portugais dérivé de l'arabe*, 2 ed., Leide, Brill, 1869. (Reimpr. Amsterdam, 1965.)
DUFOURCQ, Ch. E.: *La vida cotidiana de los árabes en la Europa medieval*, Madrid, 1990.
ESPALZA, M.: *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992.
FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, F.: *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, Madrid, 1866 (reimpr., Madrid, 1988).
FIERRO, M.ª I.: *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*, Madrid, 1987,
GLICK, I. F.: *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*, Madrid, 1991.
GÓMEZ MORENO, M.: «El arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe», en *Ars Hispaniae III*, Madrid, Ed. Plus Ultra, 1951.
GONZÁLEZ PALENCIA, A.: *Historia de la Literatura Arábigo-Española*, Barcelona, Labor, 1928.
GUICHARD, P.: *Al-Andalus. Estructuras antropológicas de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, Barral, 1976.
IMAMMUDIN, S. M.: *Some aspect of the socio-economic and cultural history of muslim Spain, 711-1492 A.D.*, Leyden, Brill, 1965.
LEA, H. Ch.: *Los moriscos españoles: su conversión y expulsión*, reimpr. Alicante, 1990.
LEVY-PROVENÇAI, E.: «España musulmana (711-1031)», en *Historia de España*, dirigida por R. Menéndez Pidal, Madrid, Espasa-Calpe, 2 vols., 1957.
MACKAY, A.: *La España de la Edad Media. De la frontera hasta el Imperio (1000-1500)*, Madrid, 1977.
MAÍLLO SALGADO, F.: *Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media*, 2 ed., Salamanca, 1991.
— *Salamanca y los salmantinos en las fuentes árabes. Consideraciones críticas relativas a la dominación árabe, al poblamiento y a la frontera*, Salamanca, 1994.
— (ed.) *España. Al-Andalus. Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*, Salamanca, 1988 (reimp., Salamanca, 1990).
MANZANO RODRÍGUEZ, M. A.: *La intervención de los benimerines en la Península Ibérica*, Madrid, 1992.

MARÍN, M.: *Individuo y sociedad en al-Andalus*, Madrid, 1992.
OLAGÜE, I.: *La revolución islámica en Occidente*, Barcelona, Publicaciones de la Fundación Juan March, 1974.
PELLICER, I., y BRU, J.: *Al-Andalus: las fuentes y la numismática*, Barcelona, 1988.
RUBIERA MATA, M. J.: *Literatura Hispano-árabe*, Madrid, 1992.
SAMSO MOYA, J.: *La ciencia de los antiguos en al-Andalus*, Madrid, Mapfre, 1992.
SÁNCHEZ ALBORNOZ, C.: *La España musulmana según los autores islámicos y cristianos medievales*, Madrid, Espasa-Calpe, 2 vols., 1973.
TERRASSE, H.: *Islam d'Espagne*, París, Plon, 1958.
TORRES BALBÁS, L.: «Arte almohade, arte nazarí, arte mudéjar», en *Ars Hispaniae IV*, Madrid, Ed. Plus Ultra, 1949.
— *Ciudades hispano-musulmanas*, Madrid, 1973 (2.ª ed., Madrid, 1985).
VALLVE BERMEJO, J.: *El Califato de Córdoba*, Madrid, 1994.
VERNET, J.: *La cultura hispano-árabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, Ariel, 1978.
VIGUERA MOLINS, M. J.: *Aragón musulmán*, 2 ed., Zaragoza, 1981.
— *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes*, Madrid, 1992.
WASSERSTEIN, D.: *The rise and full of Party-Kings*, Princenton, 1985.
— *The Caliphate in the West*, Oxford, 1993.
WATT, M. W., y CACHIA, P.: *Historia de la España islámica*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.

VIII. EL ISLAM (siglos X/XVI-XIV/XX)

ADIVAR, A. A.: *La science chez les turcs ottomans*, París, Maissonneuve, 1936.
AHMAD, A.: *Islamic modernism in India and Pakistan, 1857-1964*, Londres, Oxford University Press, 1967.
ALDERSON, A. D.: *The Structure of the Ottoman Dynasty*, Oxford, University Press, 1956.
AMIN, S.: *La nation arabe, nationalisme et luttes de classes*, París, Edition de Minuit, 1976.
BALTA, P.: *Le grand Maghreb, des independences a l'an 2000*, París, 1990.
BENNIGSEN, A., y LEMERCIER-QUELQUEJAY, Ch.: *Les musulmans oublies. L'Islam en Unión Soviétique*, París, Maspero, 1981.
BRUHAL, J.: *Historia de Indonesia*, Buenos Aires, Eudeba, 1964.
CALCHI NOVATI, G. P.: *La revolución argelina*, Barcelona, Bruguera, 1970.
COUQ, J. M.: *Les musulmans en Afrique*, París, Maissonneuve-Larousse, 1975.
CHAUDRA, T.: *Sociéty and State in the Mughal Period*, Delhí, 1961.
GIL GRIMALI, R., y ROLDÁN CASTRO, F.: *Corpus aproximativo de una bibliografía española sobre el Andalus*, Sevilla, 1993.
HOURANI, A.: *Arabic though in the liberal age (1798-1939)*, Londres, Oxford, University Press, 1962.

INALCIK, H.: *The ottoman Empire. The classical age 1300-1600*, Londres, Weidenfeld-Nicholson, 1973.

El mundo árabe y su imagen en los medios, Edición J. Bodas Barea y A. Dragoevich, Madrid, 1994.

EQUIPO: *La cuestión palestina*, Madrid, IEPALA, s.f.

FLORY, M., y MANTRAN, R.: *Les régimes politiques des pays arabes*, París, PUF, 1968.

FRADE, F.: *Arabia Saudita, el moderno Eldorado*, Madrid, Agulló, 1978.

FROELICH: *Les Musulmans d'Afrique Noire*, París, Orante, 1962.

FURAN, R.: *L'Iran, Perse et Afghanistan*, París, Payot, 1951.

LACOSTE, I. y C.: *L'État du Magreb*, París, La Découverte, 1991.

LAROUI, A.: *L'ideologie arabe contemporaine*, París, Maspero, 1982.

— *El Islam árabe y sus problemas*, Barcelona, Península, 1984.

MAUDOUDI, A. A.: *Comprendre l'Islam*, París, Assoc. étude islamique-Imp. B. M., 1973.

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P.: *Introducción a la literatura árabe moderna*, 3.ª ed., Granada, 1994.

RODINSON, M.: *Islam y capitalismo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

RODRÍGUEZ BACHILLER, A.: *El Islam en Filipinas*, Casa Hispano-Árabe, Madrid, 1968.

SALVÁ, J.: *La orden de Malta y las acciones navales españolas contra turcos y berberiscos en los siglos XVI y XVII*, Madrid, CSIC, 1944.

SHAW, J. S.: «History of the Ottoman Empire and Modern Turkey», t. I.: *Empire of the Gazis the rise and declive of the Ottoman Empire, 1280-1808*, Londres, Cambridge University Press, 1976.

SID-AHMED, A.: *L'économie arabe a l'héure des surplus pétroliers*, París, ISMEA, 1975.

SMITH, W. C.: *L'Islam dans le monde moderne*, París, Payot, 1962.

SYKES, P. M.: *History of Afganistan*, Toronto-Londres, Mac Millan, 2 vols., 1940.

VALENSI, L.: *Le Magreb avant le prise d'Alger*, París, Flammarion, 1969.

LISTA Y NÚMERO DE ENTRADAS

N

O

P

Q

263. Qaṣr.
264. Qaṭīʿa.
265. Qibla.
266. Qiyās.
267. Qur'ān.
268. Quṣṣāṣ.
269. Qurayšíes.

R

270. Rabīʿ.
271. Raʿiyya.
272. Rakʿa.
273. Ramaḍān.
274. Rāšidūn.
275. Ra'y.
276. Raŷab.
277. Regiones del Islam Clásico.
Repudio, *v.* Ṭalāq.
278. Ribā.
279. Ribāṭ.
280. Ridda.
281. Rizq.
Rūḥ, *v.* Nafs.
282. Rūm.
283. Rustamíes.

S

284. Šaʿbān.
285. Sabeos.
286. Ṣadaqa.
287. Saʿdíes.
288. Ṣafar.
289. Ṣaffāríes.
290. Šāfiʿíes.
291. Šahāda.
292. Ṣāḥib aš-šurṭa.
293. Ṣāḥib as-sūq.
294. Šahīd.
295. Šāhid.
296. Salafiyya.
297. Salām.
Ṣalāt, *v.* Oración ritual.
298. Sāmāníes.
Šamiyyūn, *v.* Baladíes y ŷund.
Santo, *v.* Walī.
299. Ṣaqāliba.
300. Šarīʿa.
301. Šarīf.
302. Ṣawm.
303. Šawwāl.
304. Šayj.
305. Šayṭān.
306. Sayyid.
Septimanos, *v.* Ismāʿīlíes.
Servicio de Correos, *v.* Barīd.
Šīʿa, *v.* Šīʿíes.
Sība, *v.* Majzan.
307. Šīʿíes.
308. Silŷuqíes.
309. Sīra.
310. Širk.
311. Siyāsa.
312. Ṣūfismo.
313. Ṣulḥ.
314. Sulṭān.
315. Sunna.
316. Sunníes.
317. Sūq.
318. Sūra.
319. Šurṭa.
320. Šuʿūbiyya.

T

Ṭāʿa, *v.* Kūra.
321. Ṭabaqa.
322. Tābiʿ.
323. Tafsīr.
Tagarino, *v.* Mudéjar.
324. Ṭahāra.
325. Ṭāhiríes.
326. Taifas (Reinos de).
327. Takbīr.
328. Ṭalāq.
329. Talbiya.
330. Tanzimat.
331. Taqiyya.
332. Taqlīd.
333. Ta'rīj.
334. Ṭarīqa.
Taṣawwuf, *v.* Ṣūfismo.

U

V

W

Y

Z

ÍNDICE

De las grandes civilizaciones actuales, el Islam es, junto con la occidental y la oriental, una de las más importantes de la humanidad; su impronta resulta particularmente profunda en la cultura hispana, habiendo condicionado hasta el presente la personalidad colectiva de los pueblos peninsulares.
Ahora bien, comprender el hecho islámico exige un considerable esfuerzo de captación –ya que se trata de una civilización que, siendo complementaria de la nuestra, es muy distinta–; por eso, para no caer en tergiversaciones y distorsiones de todo tipo, o tener visiones sesgadas acerca del Islam, éste debe ser aprehendido con conceptos que le son propios, con la ayuda de un léxico de naturaleza específica.
Esta incuestionable necesidad resulta más acuciante para los estudiantes de Historia, habida cuenta que éstos en sus estudios deben abordar categorías de pensamiento que traducen sistemas conceptuales diferentes; por eso, considerando que toda disciplina exige su vocabulario técnico y atendiendo a esa necesidad, se ha publicado este repertorio que reúne un material básico de términos relativos a nociones muy variadas, como son las categorías sociales, las costumbres, la religión, la política, la jurisprudencia, la tierra, la economía, la técnica, el arte, etc.

Su autor, Felipe Maíllo Salgado, es profesor de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Salamanca, entre sus trabajos sobresalen:
Un análisis del discurso histórico: la ideología, *Salamanca, 1980.* Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media, *2.ª ed., Salamanca, 1991.* Salamanca y los salmantinos en las fuentes árabes. Consideraciones críticas, *Salamanca, 1994. Entre sus traducciones sobresalen:* Historia de al-Andalus *(Ibn al-Kardabus, s. XII), 2.ª ed., Madrid, 1993.* A través del Oriente, el siglo XII ante los ojos (Rihla *de Ibn Gubayr), Barcelona, 1988.* Crónica Anónima de los reyes de taifas, *Madrid, 1991.* La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifas *(al* Bayán al-Mugib *de Ibn 'Idārī, s. XIII), Salamanca, 1993.*

ISBN 84-460-0587-5

